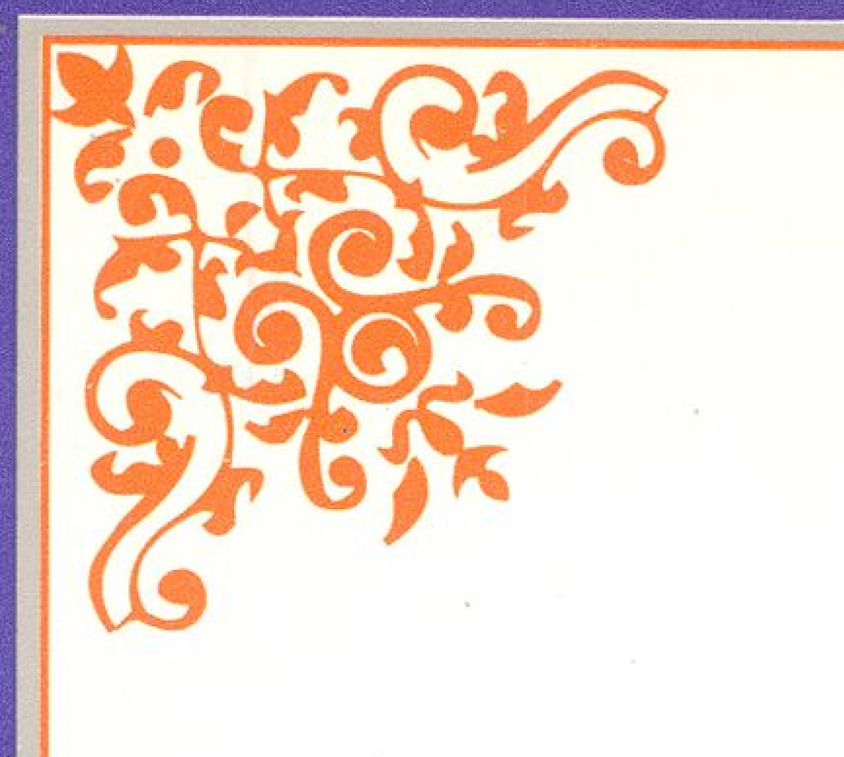




المسلم المعاصر



فى هذا العدد





العدد (٩٦) - السنة الرابعة والعشرون

المحرم - صفر - ربيع الاول ١٤٢١هـ

ابريل - مايو - يونيه ٢٠٠٠م

الموزعون المعتمدون لمجلة المسلم المعاصر

◊ **مجلة المسلم المعاصر**

١٣ شارع مرقص حنا - العجوزة - القاهرة هاتف : ٣٤٩٨٨٥٣

◊ **دار القلم**

٣٦ شارع القصر العيني - القاهرة هاتف / فاكس : ٧٩٥١١٠٥

◊ **مكتبة الشروق**

١ ميدان طلعت حرب - القاهرة هاتف : ٣٩١٢٤٨٠

◊ **دار الثقافة - قطر**

ص. ب: ٤٣٣٥٥ هاتف: ٤٢١١٣٢ - ٤٢١١٣١

◊ **الشركة السعودية للتوزيع - جدة**

ص.ب : ١٣١٩٥ / ٢١٤٩٣

هاتف : ٦٥٣٠٩٠٩ فاكس : ٦٥٣٣١٩١

◊ **الشركة السعودية للتوزيع - الرياض** هاتف : ٤٧٧٩٤٤٤

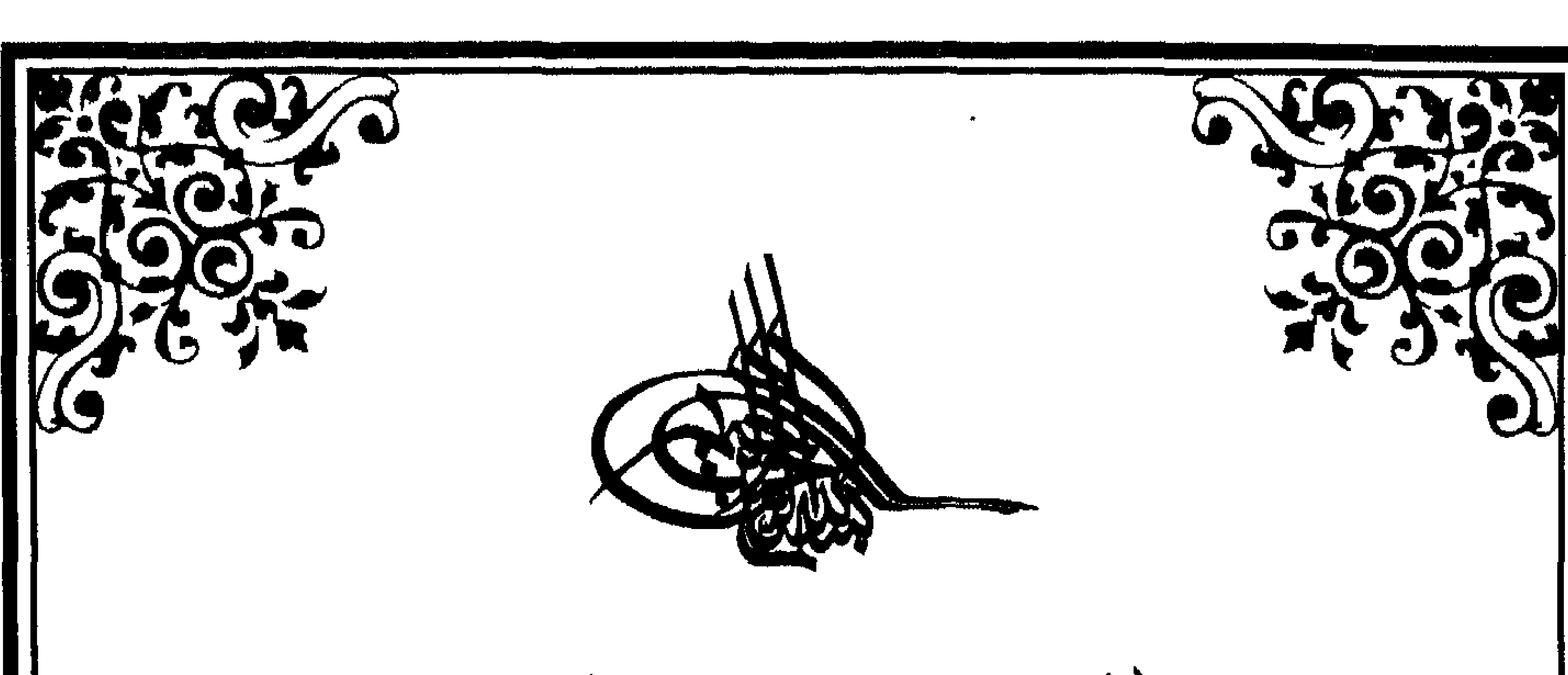
◊ **الشركة السعودية للتوزيع - الدمام** هاتف : ٨٤١٠٨٤٠

◊ **دار البحوث العلمية - الكويت**

الصفاة - الكويت ، بناية الأوقاف رقم ٤ شارع فهد السالم

ص. ب : ٢٨٥٧ الكويت هاتف : ٦٥٣٠٩٠٩

◊ **المراسلات على العنوان :** ١٣ شارع مرقص حنا - العجوزة - القاهرة



المسلم المعاصر

مجلة فصلية فكرية ثقافية محكمة ، تعالج قضايا
الإجتهاد المعاصر فى ضوء الأصالة الإسلامية

تصدر عن

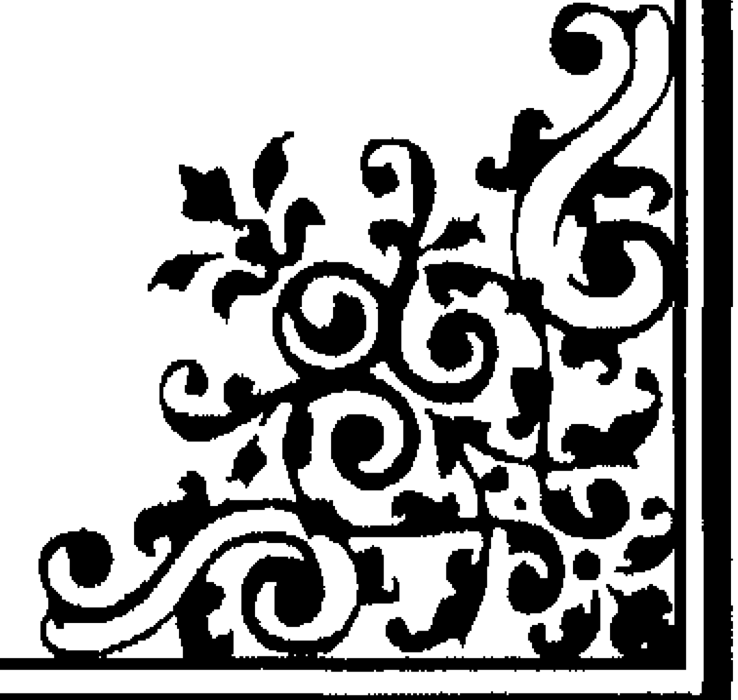
مؤسسة المسلم المعاصر



صاحب الامتياز
ورئيس التحرير المسئول

الدكتور جمال الدين عطية





العدد (٩٦) السنة الرابعة والعشرون
المحرم - صفر - ربيع الأول ١٤٢١ هـ
أبريل - مايو - يونيو ٢٠٠٠م

قواعد النشر في المجلة

١ - تهتم المجلة بمعالجة شئون الحياة المعاصرة فى ضوء الشريعة الإسلامية ، فقضيتها الأساسية هى « المعاصرة » ، وهى ذات مداخل ثلاثة : الاجتهاد ، والتنظير ، وإسلامية المعرفة .

كما تهتم المجلة بمجالين أساسيين لقضية المعاصرة هما مجال الحركة الإسلامية ، ومجال الأبحاث الميدانية .

وترحب المجلة بالأبحاث ذات الصلة بهذه القضية ومداخلها ومجالاتها المختلفة ، كما ترحب فى باب « الحوار » بمناقشة الأبحاث التى تنشر فى المجلة أو فى غيرها من المجلات والندوات والمؤتمرات ، كما ترحب فى باب « نقد الكتب » بالنقد الموضوعى للكتب ذات العلاقة باهتمامات المجلة .

٢ - تنشر المجلة البحوث العلمية والمقالات الفكرية التى تتحقق فيها شروط الأصالة والإحاطة والاستقصاء والعمق والموضوعية والمنهجية والرجوع إلى المصادر الأصلية وأسلوب البحث العلمى بالطريقة المتعارف عليها .

٣ - يشترط فى البحث ألا يكون قد نشر فى أى مكان آخر .

٤ - تعرض البحوث المقدمة على محكمين من داخل هيئة التحرير أو من مستشارى المجلة ، وتبقى أسماء الباحثين والمحكّمين مكتومة ، ويطلب من الباحث إعادة النظر فى بحثه فى ضوء ملاحظات المحكّمين .

٥ - ما تنشره المجلة يعبر عن وجهة نظر صاحبه ، ولا يعبر بالضرورة عن وجهة نظر المجلة .

٦ - الأبحاث التى ترسل إلى المجلة لا تعاد ولا تسترد سواء نشرت أم لم تنشر ، ولا تلتزم المجلة بإبداء أسباب عدم النشر .

٧ - ترتب الأبحاث عند النشر وفق اعتبارات فنية لا علاقة لها بمكانة البحث أو الباحث .

٨ - يعطى صاحب البحث المنشور مكافأة مالية مع ٢٠ فصلة (مستخرج) من بحثه المنشور ، ويكون للمجلة حق إعادة نشر البحث منفصلاً أو ضمن مجموعة من البحوث ، بلغته الأصلية أو مترجماً إلى أى لغة أخرى ، دون حاجة إلى استئذان صاحب البحث .

المحتويـــــات



صورة الحالة الإسلامية على مشارف ألفية جديدة

أ. د. أحمد كمال أبو المجد

هذه السطور ليست مقالاً مرسلاً أفرغت معانيه على الورق في انطلاق واسترسال، ولكنها ثمرة معاناة طويلة مع التردد، وإخلاف وعود عديدة بالكتابة طال أمدها منذ عقد صاحب هذا القلم عزمه منذ ما يقرب من عام على أن يسجل لنفسه ، وللقراء بعض الخواطر والتأملات حول مسيرة الفكر الإسلامي المعاصر ، ومسيرة الحركات التي تستمد منه أو ترفع شعاراته أو تقوم عليه ، فهذه السطور إذن ليست إلا قطوفًا وخواطر متفرقة من فكر يعانيه كاتبها في مراجعات متواصلة وصبر وأناة طويلين ، لا يتحكم فيهما الاستعجال الذي فرض نفسه على هذه السطور ، وقد وعد صاحبها أن يفرغ من كتابتها في أيام معدودات ، قبل أن يدق اليوم الأول من القرن الجديد أبوابنا وأبواب جميع الناس .

ويحتاج القارئ قبل أن ندخل إلى صميم الموضوع أن ننبهه إلى أمور ثلاثة مهمة تعينه على فهم الحدود التى رسمناها لمناقشة هذا الموضوع :

الأمر الأول : أن الحركات الإسلامية التى نطل معه عليها من خلال هذه السطور ليست هي «الجماعات» أو«جماعات التطرف والعنف» التى امتلأت الصحف ووسائل الإعلام بالحديث المعاد عنها ، وتتبع أخبارها ، وإدانة الفكر الذى تقوم عليه ، والسلوك الاجتماعي والسياسي الذي تمارسه ، واصفة إياها بالحق والدقة أحيانًا ،

وبالتعميم الفاسد أحيانًا أخرى ، بأنها جماعات التكفير أو جماعات الإرهاب أو جماعات الإسلام السياسي !!

وقد آثرنا من جانبنا أن نسميها جماعات الغلو في الفكر والانحراف عن مبادئ الإسلام وضوابط السلوك الجائر في الحركة والنشاط . ذلك أن هذه الجماعات على ما شغلته ـ ولاتزال تشغله ـ من اهتمام الناس والحكومات ، فإنها لا تمثل ـ عند التأمل الهادئ والرصد الموضوعي ، إلا هامشًا ضئيلاً ، وإن يكن عالي الصوت شديد الضجيج ـ على جانبي تيار واسع عريض هو تيار الفكر الإسلامي والسلوك الذي تحكمه عقائد الإسلام وشرائعه وآدابه .. والذي هو فكر وسلوك مئات الملايين من المسلمين الذين أقاموا حضارة الإسلام ، وعاشوا ثقافته عبر القرون ، والذين تستقر عقلوهم وقلوبهم في هذا الزمان على مبادئ الإسلام الإنسانية السمحة التي جاء بها خاتم النبيين لتكون رحمة للناس ، تحررهم من الجوع والخوف وتدفع عنهم أسباب القلق ودواعي العسر والحرج .. وتضبط علاقات بعضهم ببعض على دعائم من العدل ، والتكافل ، وتبادل الفضل والعطاء ..ولقد وقع ظلم هائل لا يغتفر لحضارة الإسلام وثقافته ومسيرة أهله كلهم ، حين اختزلت تلك المسيرة ـ عن نقص في العلم والوعي ، أو نقص في روح العدل والإنصاف ـ إلى أن تكون هي مسيرة تلك الحفنة من الغاضبين الذين يخرجون على الأمة كلها بين الحين والحين ، يكفرون مؤمنها ، ويفسقون صالحها ، وتمتد أيديهم بالعدوان والأذى إلى برها وفاجرها .. ولقد آن الأوان ـ فيما نرى ـ لاستنقاذ «الثقافة الإسلامية» ومعها الكثرة الغالبة من الحركات الإسلامية المعاصرة، من آثار هذا الاختزال الظالم ، ومن آثار الخطيئة الكبرى التي وقع فيها بعض المثقفين والمؤرخين، حين فوتوا على أنفسهم وعلى الناس فرصة التأمل الموضوعي المنصف في مسيرة «التيار الإسلامي العام» الذي تمثله جموع المسلمين الذين لا تربطهم رابطة بتلك «الجماعات» التي أوشك الحديث المتواصل المعاد عنها أن يكون «عقبة» حقيقية في طريق التاريخ الهادئ لمسيرة المسلمين ، والتأمل الجاد فيما يمكن أن يكون للمسلمين وحضارتهم من مكان أو مكانة على خريطة المستقبل القريب الذي يمثله هذا

القرن الحادى والعشرين.

الأمر الثاني : أننا في هذه الإطالة لا نطيل التوقف عند ما جرى في القرن العشرين، بقدر ما نشد الانتباه إلى ما ينتظر تلك الحركات ، وينتظر المسلمين جميعًا في القرن الحادي والعشرين . لذلك فإن هذه السطور لا تقدم تسجيلاً تحليليًا للحركات الإسلامية التى ظهرت في القرن المنصرم ، أولاً : لأن كاتبها ليس من المؤرخين المتخصصين. وثانيًا : لأن تقديم مثل هذا التسجيل يحتاج إلى قاعدة معلومات كاملة وإلى نظام توثيق دقيق لا يملكهما الكاتب ولا تتسع لهما هذه السطور . ثم إن شاغلنا الشاغل عند هذا المنعطف التاريخي بين قرنين ليس تقييم الحركات الإسلامية التى ظهرت خلال المائة عام الاخيرة ، أيًا كانت معايير ذلك التقييم ، بقدر ماهو التنبيه إلى شروط النهضة ومتطلبات الانبعاث ، وإلى مانراه المنهج السليم في فهم الإسلام كله وفهم رسالته ومنهج الدعوة إليه ، وتوظيف مبادئه وشرائعه لخدمة المجتمع ، ومعالجته همومه وشئونه على نحو يحقق التواصل مع الناس ، ويضع نهاية لمرحلة «الجمود على الموجود» التى طبعت فكر كثير من المثقفين المسلمين ، كما طبعت جوانب عديدة من حياة جموع المسلمين ، وألقت ظلالاً قاتمة وسحبًا عقيمة على أوضاعهم السياسية والاجتماعية .

الأمر الثالث : أننا نكتب هذه السطور في وعي كامل بالتغيرات التي طرأت علي حياة الناس جميعًا ، مسلمين وغير مسلمين ، شرقيين وغربيين ، نتيجة الآثار الهائلة التى تركتها على حياة أولئك الناس ثورات العلم والتقنية في جميع المجالات ، وعلى رأسها مجالات الحركة والاتصال والمعلومات .. ذلك أن المسلمين لا يمكن أن يكونوا بمعزل عن شيء من هذه التغيرات ، بعد أن سقطت الحواجز وانهارت السدود ، والتقى ماء الحضارات والثقافات على أمر قد قدر... ومسلمو هذا الزمان لا يملكون أبدًا أن يصوغوا لأنفسهم تاريخًا منفصلاً عن تاريخ العالم الذي يعيشون فيه ، كما لا يملكون أن يدخلوا القرن الجديد ، كما يتوهم البعض من باب خاص بهم لا يدخل منه أحد سواهم . أو أن يصنعوا لأنفسهم مستقبلاً منعزلاً عن مستقبل سائر الشعوب ، ذلك أنهم وإن لم يدرك بعضهم ذلك ، جزء من عالم «سائر الناس» متأثر به ومؤثر فيه ،

إذ الناس في منطق الإسلام كلهم «عيال الله» تجرى عليهم القوانين والسنن الإلهية الثابتة التي تجرى على سائر الناس، وإله المسلمين الذي يعبدونه هو رب الناس .. ملك الناس .. إله الناس .. ورسولهم الذي يصدقونه ويتبعون سننه ويهتدون بهديه هو بشر مثلهم يوحى إليه ، وقد علمهم أنه وسائر الأنبياء من قبله « أبناء علات ، أمهاتهم شتى وأبوهم واحد» .. والمسلمون جميعًا في المنطق الإلهي ، أمة من الأمم ، إلا أنها صارت بما تحمله من دعوة الحق والخير والعدل والسلام ، «خير أمة أخرجت للناس» ، ولهذا فإن تاريخ المسلمين ، قديمه وحديثه ، ليس إلا جزءًا حيًّا من تاريخ سائر الناس ، تتفاعل في ظله ثقافة المسلمين وأفكارهم وثمرات إبداعهم وأنماط سلوكهم ، مع كل ما يحيط بهم من ألوان العقائد والأفكار والرؤى والثقافات .. لهذا يحتاج المسلمون ، عند هذا المنعطف التاريخي الخطير ، إلى أن يدركوا أنهم حين يعبرون إلى القرن الحادي والعشرين ، فسوف يعبرون في موكب واحد تجتمع معهم فيه سائر الأمم والشعوب .. وهو موكب تحيط به مشكلات وهموم مشتركة ، وتجمع السائرين فيه أشواق مشتركة تتطلع إلى تزكية ما حملته الثورات العلمية من خير «ينفع الناس» ، وإلى مقاومة الآثار الجانبية المدمرة التى حملتها للإنسانية كلها رؤى حضارية توشك أن تقدم الشئ «على الإنسان» ولاتكاد تعرف للسعادة طريقًا إلا طريق حيازة الثروة ، ومزاحمة الآخرين عليها مزاحمة تستحل فيها جميع الوسائل ، ويستباح من أجل تحقيقها الجور علي حقوق الآخرين واستئصالهم إذا لزم الأمر وتطلبته ملابسات الصراع .

في إطار هذه المقدمات الطويلة التى لم يكن من عرضها بد، ننتقل إلى استعراض أمور ثلاثة :

أولا : نظرة سريعة إلى مجمل الحركات الإسلامية التى ظهرت خلال القرن العشرين ، وإلى موقف سائر الناس منها .

الثاني : الدعوة إلى تصحيح العلاقة بين تلك الحركات وبين الأنظمة الحاكمة في تلك المجتمعات ، وفض الاشتباك العدائي القائم بين طرفي تلك العلاقة .

الثالث : تصور التوجهات الأساسية للحركات الإسلامية ، كما تحددها

روح الإسلام ، في إطار الظروف الموضوعية للواقع الإنساني الذي نستطيع استشراف معالمه في القرن الحادي والعشرين .

١- وأول ما يلفت النظر ويستوقف الباحث والمؤرخ أن الحركات الإسلامية التى ظهرت في مطلع القرن العشرين وحتى أواسطه قد كانت لها أهداف سياسية متطابقة تمامًا مع الأهداف السائدة في المجتمع ، حتي تكاد تكون موضع إجماع من جماهير الناس ، فأهداف هذه الحركات لم تكن بهذا المعنى أهدافًا خارجة على التوجهات السياسية للمجتمع ، ولا مخالفة لها أو متناقضة معها .. كما يلفت النظر أن هذه الأهداف قد كانت في الغالب الأكثر منها أهداف تحرير وطني ومقاومة للنفوذ والتسلط الأجنبي ، وبهذا وبسببه دخلت جميع تلك الحركات تاريخ بلادها السياسي ، باعتبارها حركات تحرير وطني وقومي وثقافي . وعلي سبيل المثال ، فإن حركة دينية سياسية كالحركة السنوسية التي ظهرت في ليبيا علي يد محمد بن علي السنوسي المتوفي ١٨٦٠م خلال النصف الأخير من القرن التاسع عشر والتي امتد تأثيرها وتعاظم مدها خلال النصف الأول من القرن العشرين ، قد كانت إلى جانب طابعها الصوفي والدعوى المعروف حركة تحرر جهادي من الاستعمار الإيطالي ، كذلك كانت الحركة المهدية التي أسسها محمد أحمد المهدي في السودان حركة تحرر من النفوذ الاستعماري البريطاني ، وحتي حركة «الجماعة الإسلامية» في باكستان، كانت إلى جانب معالمها الفكرية المحافظة في قراءتها للنصوص الإسلامية المقدسة ، حركة تستهدف تمكين المسلمين في شبه القارة الهندية من ممارسة حقهم في تقرير مصيرهم السياسي والثقافي ، وبهذا المعنى - وفي حدوده - كانت تلك الحركة واحدة من حركات التحرير الوطني ، وفي مصر فإن حركة الإخوان المسلمين التي أسسها حسن البنا عليه رحمة الله ، كانت عند نشأتها حركة ذات طبيعة مركبة، فيها قدر من التوجه الصوفي عبر عنه مؤسسها في مناسبات عديدة من خلال إشادته بالطريقة الصوفيه الشاذلية ، وفيها قدر كبير من التوجه السلفي (في أمور العقائد التي عرضها حسن البنا عرضًا واضحًا شديد البساطة ، ولكنه

دائر في فلك النظرة السلفية التي يمثلها الفكر الأشعري ، وكان فيها توجه للإصلاح السياسيّ والاجتماعي الداخلي علي أسس ومنطلقات إسلامية.. كما كان فيها أخيرًا ـ وهو ما يعنينا هنا ـ جانب سياسي تمثل في شقه الخارجي في تحرير مصر من الاستعمار الإنجليزي ، كما تمثل بعد عام ١٩٤٧م في العمل على تحرير فلسطين من الاغتصاب اليهودي .. وفي إطار هذا التوجه السياسي كان اشتراك أعداد غير قليلة من شباب تلك الجماعة في الأعمال الفدائية الموجهة ضد المعسكرات البريطانية في ضواحي القاهرة ، وفي منطقة قناة السويس ، كما كان اشتراكهم عام ١٩٤٨م في كتائب المتطوعين التى دخلت الأراضي الفلسطينية تحت قيادة القائمقام أحمد عبد العزيز ، ولعلنا نلاحظ هنا أن قيام التنظيم شبه العسكرى الخاص لجماعة الإخوان المسلمين في مصر بعدد من أعمال العنف داخل مصر ، وهو ما ورطهم في النهاية في صدام مباشر مع القانون ومع الشرعية القائمة .. هذا التوجه الخاطئ قد كان في بدايته الأولى موجها ضد المصالح الأجنبية واليهودية فى مصر ، وكان في نظر أصحابه ـ أيًا كان الرأى في شرعيته ومدى جوازه ـ عملاً من أعمال التحرير الوطني والمقاومة الشعبية يشتركون فيه مع جماعات أخرى عديدة خارج التيار الإسلامي .

والذي نصل إليه من هذه الملاحظة هو ما انتهي إليه مؤرخ معاصر ثقة من أنه «قبل ظهور الدعوات العلمانية المتأثرة بالغرب ، كانت الدعوات الإسلامية مندمجة في حركات التحرير الوطني عامة ، وفي الدعوات العامة للإصلاح والنهوض ، فلما انفرزت حركة وطنية علمانية تدعو للاستقلال بصورة للمجتمع المستقل مستعارة من نماذج الغرب وأسسه الشرعية ، لما حدث ذلك ظهرت الدعوة الإسلامية تؤكد أن الإسلام دين ودولة معًا»[1] .

وعلى الصعيد الفكرى لا يملك الباحث ، إلا أن يلاحظ التوجه التحررى الواضح في أفكار كثير من رواد حركة الانبعاث الإسلامي خلال النصف الأول من القرن العشرين ..

ومن أوضح الأمثلة علي هذا

(١) بين الإسلام والعروبة ، طارق البشري ، دار الشروق ، ص٨١٧ ، ١٩٩٨ .

الاندماج الفكرى بين «الرؤية الإسلامية» والموقف الوطني التحررى ، ما نقرؤه في كتابات السيد جمال الدين الأفغاني ، وإن كان الفكر عند الأفغاني قد كان مصاحبًا ومواكبًا طول الوقت للعمل السياسي وللحركة النضالية .. كذلك يلاحظ الباحث مدى الارتباط الوثيق بين دعوة ابن باديس وجمعية العلماء الجزائريين إلى بعث تعاليم الإسلام والدعوة إلى التمسك بالثقافة العربية واللغة العربية في مواجهة الاستعمار الفرنسي ، الذي أخذ يعمل بهمة ونشاط وإصرار علي طمس الهوية الثقافية للشعب الجزائري ، سعيًا إلى تيسير خضوعه للنفوذ السياسى والثقافي الفرنسي .. وبذلك كان لجمعية العلماء الجزائريين وجهها الوطني التحريري ، إلى جانب وجهها الإسلامي الإصلاحي.. وشبيه بهذا ما قام به الثعالبي في تونس ، جامعًا في دعوته وفي أفكاره التوجه الإسلامي الواضح ، والتوجه القومي إلى الاستقلال عن النفوذ الغربي الذي مثلته فرنسا ، وهو ما انتهي عام ١٩٢٠م إلى تأسيس الحزب الحر التونسي على أسس إسلامية وعربية في ذات الوقت .

بل أن الثنائية التى ظهرت في المواقف الفكرية لعدد من رواد الفكر الإسلامي تجاه الدولة العثمانية تكشف عن أمر بالغ الأهمية ، وهو أن كثيرًا من تلك القيادات رغم توجهها الإسلامي الواضح، فإنها قاومت السيطرة العثمانية علي العالم العربي من منطلق تحررى وإسلامي في آن واحد، فبالإضافة إلى استفزاز حركة التتريك وإحياء القومية الطورانية للمشاعر العربية ، فإن هذه القيادات الإسلامية قد استقر لديها الإحساس بأن الدولة العثمانية قد تراخت قبضتها وترهل بنيانها و لم تعد بسبب جمودها وتخلفها النسبي ، قادرة علي حماية المسلمين في مواجهة النفوذ السياسي والعسكرى المتعاظم للقوى الكبرى في أوروبا ، وهوما يعني أن الموقف الفكرى لهذه القيادات الإسلامية قد كان في جانبه السياسي موقف مقاومة ، وسعيًا للتحرر ، حتى حين تتوجه تلك المقاومة إلى دولة ترفع شعارات الإسلام والخلافة الإسلامية .

وإلى جانب هذا الموقف التحررى تميز الرواد والعلماء في تلك الفترة بانتباههم إلى دور العقل في تحقيق النهضة .. و لم يكن هذا موقفًا جديدًا

بقدر ما كان عودة إلى الأصول الثقافية الإسلامية بعد أن طرأ عليها جمود مؤقت .. وحسبنا إثباتًا لهذه الحقيقة أن نشير إلى قول كاتب سياسي شهير ينتمي إلى القرن الخامس الهجرى هو أبو الحسن الماوردى ، إذ يقول في كتابه «أدب الدنيا والدين» : أعلم أن لكل فضيلة أساسًا ولكل أدب ينبوعًا ، وأس الفضائل وينبوع الأدب هو العقل الذي جعله الله تعالي للدين أصلا وعمادًا ، فأوجب التكليف بكماله وجعل الدنيا مدبرة بأحكامه ، وألف بين خلقه مع اختلاف مذاهبهم ومآربهم وتباين أغراضهم ومقاصدهم ، وجعل ما تعبدهم به قسمين : قسمًا وجب بالعقل فوكده الشرع ، وقسمًا جاز في العقل فأوجبه الشرع ، فكان العقل لهما عمادًا»[1]، ثم يقول : «اعلم أن الله سبحانه جعل ماتعبدهم به (أي الناس) مأخوذًا من عقل متبوع وشرع مسموع . فالعقل متبوع فيما لا يمنع منه الشرع والشرع مسموع فيما لا يمنع منه العقل ؛ لأن الشرع لا يرد بما لايمنع منه عقل ، والعقل لا يتبع فيما يمنع منه الشرع ، فلذلك توجه التكليف إلى من كمل عقله»[2] .

أما محمد عبده فقد كان ـ فيما نرى ـ مجدد هذا القرن بما انتهي إليه وماعبر عنه في مؤلفاته وفتاواه من ضرورة الاجتهاد العقلي ، وهو اجتهاد مارسه بنفسه حين قام بتفسير ماتيسر له تفسيره من القرآن الكريم وفي دعوته القوية لإصلاح مناهج التعليم في الأزهر الشريف .

على أن هذا الموقف السياسي التحررى للفكر الإسلامي وللحركات الإسلامية لم يلبث أن تغير مع بداية النصف الثاني للقرن العشرين .. متجهًا بتلك الحركات إلى موقف المعارضة الحادة للنظم السياسية وللحكومات القائمة .. ودافعًا بالطرفين إلى مواجهات ومصادمات غير مسبوقة وإلى اتجاه كثير من حكومات الدول العربية والإسلامية إلى السعي لتصفية تلك الحركات تصفية سياسية أول الأمر ، وجسدية إذا اقتضت الظروف والملابسات ، وهو اتجاه قابله اتجاه من جانب بعض تلك الحركات يسعى لزعزعة الاستقرار السياسي النسبي الذي تتمتع به تلك الحكومات .. ورغم التأييد الشعبي الذي تمتعت به بعض تلك الحركات ، فإن

(١) أدب الدنيا والدين، أبو الحسن الماوردى ، تحقيق مصطفى السقا ـ القاهرة ١٩٥٥ ، ص١.
(٢) المرجع السابق ص٧٨.

طول فترة المواجهة مع الحكومات واتصال حلقاتها ، وتصاعد موجات العنف المتبادل بين طرفي المواجهة ، وما دفعته الجماهير من ثمن باهظ من دمائها وأمنها وحريتها بسبب ذلك كله .. قد نقل كثيرًا من الحركات الإسلامية إلى موقف جديد هو موقف العمل «خارج» الإطار السياسي وخارج «الشرعية القانونية» وانتهى الأمر إلى اختفاء تدريجي للخطوط الفاصلة بين الروافد المختلفة للعمل الإسلامي .. وسعت دوائر عديدة بعضها داخل المجتمعات الإسلامية ، وبعضها خارج تلك المجتمعات إلى تثبيت هذا الخلط ، وإشاعة الاعتقاد باستحالة التمييز بين تلك الروافد ، استنادًا إلى مقولة مؤداها أن تلك الجماعات جميعها تحمل بذور العنف والتطرف ، وأنها جماعات إرهاب .. تشكل في الحال أوفي المآل خطرًا شديدًا على أمن المجتمع واستقراره وعلى مسيرة التنمية المتواصلة التي هي القضية الأولى لجميع الدول العربية والإسلامية النامية .

وهكذا ، وفي مفارقة تاريخية مؤسفة تحول العمل الإسلامي المنظم كما تحول الفكر الإسلامي كله في نظر أكثر الحكومات من قوة تبعث على النهضة ويضاف جهدها إلى جهد الحكومات في تحقيق تلك النهضة وفي تحرير الشعوب وتوكيد استقلالها في مواجهة القوى الأجنبية ، إلى مصدر خطر داهم على استقرار المجتمع ، وإلى عقبة تهدد مسيرته نحو النمو والرخاء .. وإلى مشكلة أمنية مزمنة يكاد حلها يستعصي على العقلاء والحكماء وبسيادة هذه النظرة الأمنية إلى مشكلة سياسية وثقافية بالغة التعقيد وقعت أضرار جسيمة وفات على الأمة بكل طوائفها خير كثير.

وأهم ما يعنينا في هذه السطور أن نكتشف الأسباب التى أدت إلى هذا التحول ، وما إذا كانت هذه الصورة الجديدة للحركات الإسلامية صورة نهائية لارجعة فيها وعلينا أن نتعامل معها على هذا الأساس أم أنها مرحلة «عارضة» أدت إليها أسباب طارئة ، ومن ثم ينبغي العمل على إنهائها في أقرب وقت والعودة إلى السياق الطبيعي الذي تتفاعل فيه الأفكار والمذاهب والرؤى المختلفة تفاعلاً عضويًا صحيًا يوظف في النهاية لمصلحة المجتمع كله .

وفي تقديرنا أن أسبابًا رئيسية قد

ساهمت في حدوث هذا التحول :

١ـ أولها أن الحوار الفكرى الخلاق الذي كان دائرًا داخل المجتمعات العربية والذي كان حوارًا وطنيًا داخليًا بين مناهج مختلفة في الإصلاح وتحقيق النهضة قد تسللت إليه قوى وتأثيرات خارجية رأى بعضها في التيار الإسلامي خطرًا داهمًا يهدد مصالحه ، ويقف في إصرار ضد محاولات التغريب التى تفقد الأمة هويتها الحضارية وتيسر دخولها بعد ذلك في مجال التبعية والانقياد لتلك القوى الأجنبية ، وقد عبر عن هذا التحول باحث معاصر محقق منبها إلى أن دخول هذا الطرف الأجنبي في دائرة هذا الحوار قد غير طبيعة الحوار ، وأخل بالتوازن الذي كان قائمًا بين أطرافه، فلم تعد النخبة العلمانية وحدها في مواجهة مع المشروع الإسلامي ونخبته وجماهيره ، ولم تعد مؤسسات الدولة القُطرية هي التى تحمل وحدها عبء مواجهة الحركات الإسلامية وإنما دخلت التبعية التى تشد الدولة القطرية إلى الغرب في هذا الصراع الأمر الذي زاد من حدة الاستقطاب بين العلمانيين وبين الإسلاميين على نحو غير مسبوق.. وخلال السنوات العشر الأخيرة من القرن العشرين ، وبسبب انتشار ظاهرة الإرهاب العالمي من ناحية وفي أعقاب انهيار المعسكر الاشتراكي فكريًا وسياسيًا وعسكريًا ، ارتفعت فجأة في الأدبيات السياسية الغربية نغمة أن الإسلام هو العدو الجديد، وحدث تداع مؤسف في الفكر وفي السلوك السياسي للغرب ، بين محاربة الإرهاب وهو هدف مشروع تمامًا ، ولا خلاف عليه داخل المجتمعات العربية والإسلامية ، وبين مقاومة التيار الإسلامي بكل صوره وروافده وعلى اختلاف منطلقاته .. وكان من ثمرة هذه الملابسات المعقدة أن وقع التقاء بين جبهات ثلاث لكل منها رؤيتها وأهدافها الخاصة .. الجبهة الأولى هي جبهة القوى الخارجية الغربية التى ترى في نمو التيار الإسلامي ، ونمو روافده المعتدلة بصفة خاصة خطرًا يهدد المصالح الغربية ويقف في طريق تحقيق تبعية العرب والمسلمين للغرب .. فضلاً عما يمثله ذلك التيار نظريًا على الأقل من القدرة على تقديم بديل حضاري منافس لحضارة الغرب .

أما الجبهة الثانية ، فهي جبهة الحكومات التى سيطرت على أكثرها رؤية أمنية خالصة ألقت ظلالها الكثيفة

على فكر كثير من الساسة العقلاء والحكماء .. فرأت بسبب ذلك أن التعامل غير الأمني مع روافد التيار الإسلامي أمر غير مجد وغير ممكن وغير مأمون .. وأن الإجراءات الأمنية والعقابية هي الطريق الوحيد الصالح للتعامل مع تلك الروافد .. وبعبارة موجزة قررت تلك الحكومات أن التصفية النهائية الشاملة هي الحل . وقد أدى هذا الموقف من جانب كثير من الحكومات العربية والإسلامية إلى إجهاض الحوار الخلاق الذي كان يمكن أن يتم داخل التيار الإسلامي ، ذلك أن سوء الظن العام الذي استولى على تلك الحكومات بجميع روافد التيار الإسلامي، قد أدى إلى وضعها عمليًا في سلة الخطرين على أمن المجتمع واستقراره وإلى وضع علامة شك وسوء ظن فوق رءوس جميع العناصر النشطة فكريًا أو اجتماعيًا أو سياسيًا داخل هذا التيار، فحيل بين أكثر العناصر اعتدالاً وتحررًا وإيمانًا بالتعددية والديمقراطية وحقوق الآخرين وبين ممارسة دورها التاريخي في ترشيد الفكر وإصلاح العوج . وتأخرت بذلك كله تحولات أساسية بالغة الأهمية والأثر كان يمكن وقوعها داخل تلك الحركات ابتعادًا حاسمًا عن التطرف والغلو ، واسترداداً للفهم السوى المعتدل لمهمة الفرد المسلم والجماعة المسلمة ، وإرساء لعلاقة حميمة بين تلك الحركات وبين المجتمعات التى تعمل فيها ..

ولما كان تحقيق مثل هذه التحولات هو الضامن الحقيقي لأمن المجتمع واستقراره ، والضامن كذلك لانتفاع المجتمع بكل تيارات الفكر والعمل العام على اختلاف توجهاتها فإننا لا نتردد من خلال هذه الإطلالة التى أردناها عامة موجزة ، فإذا بها تتسع وتتشعب على النحو الذى نرى ، لا نتردد في تقديم تصور إجمالي لوسائل إنهاء هذه الحالة التى ترفع درجة التوتر والقلق في حياتنا السياسية والاجتماعية .. وهذا التصور يقوم على مجموعة من المطالب نتوجه بها إلى النخبة القائدة أو المثقفة الرائدة داخل التيار الإسلامي أو التى تتحدث عن مشروع إسلامي للنهضة العامة ، كما يقوم على مجموعة مقابلة من المطالب والتوصيات نتوجه بها إلى الحكومات وإلى النخبة المثقفة داخل التيار العلماني للإصلاح السياسي والاجتماعي .

أما الجبهة الثالثة : فهي النخبة من الكتاب والمثقفين العلمانيين الذين يرون أن إقحام الإسلام في أمور المجتمع ونظمه السياسية والاقتصادية شر خالص.. وإن النضال للحيلولة دون ذلك التدخل بين الدين والمجتمع نضال مقدس لا ينبغي أن يتوقف حتى تتم التصفية النهائية لجميع الحركات الإسلامية .. ومن المؤسف أن بعض هؤلاء قد وضع نفسه ، من حيث لا يدرى، في خندق واحد من الطرف الأجنبي الذي لازال تأثيره على مجريات الأمور في العالمين العربي والأسلامي يتعاظم سنة بعد سنة .. وذلك مع تباين المنطلقات والبواعث بين الفريقين.. إن دخول الطرف الأجنبي في محاولة الصراع الثقافي والحوار الوطني قد عقد الصورة تعقيدًا شديدًا.. بحيث لم يعد ممكنًا في ظل هذا الدخول تصور مستقبل الحوار بين التيارين الإسلامي والعلماني بعيدًا عن رصد وفهم حقيقة الدور الأجنبي ومدى تأثيره على ذلك الحوار .

٢ـ وإذا كنا لا نغفل عن حقيقة الخلاف القائم منذ بدايات القرن العشرين بين التيارين «الإسلامي» والعلماني داخل المجتمعات العربية والإسلامية ، فإن الذي يحزننا على المستويين الشخصي والموضوعي أن نرى هذا الخلاف وقد تحول إلى «حرب أهلية ثقافية» هدفها الأوحد تصفية الفكر «الآخر» تصفية كاملة ، والتعاون من أجل تحقيق هذا الهدف ، مع قوى ومؤسسات ودوائر وطنية وأخرى خارجية، على نحو يشتت الكيان الفكرى للنخبة المثقفة . ويبدد قواها ، ويغلق ـ إلى أمد بعيد في المستقبل ـ فرص التعاون بينهما .. رغم أن «الفرز الموضوعي» لمحتويات موقف كل من الفريقين من شأنه أن يؤدي إلى تبين عناصر الاشتراك والاتفاق بين مجمل تلك المحتويات .. مما يفسح المجال لتعاون حقيقي ، يخدم القضايا الكبرى للأمة بدلاً من استهلاك طاقة النخب المثقفة في أتون «حرب الاستئصال الثقافي» التىقد تؤدى في مستقبل غير بعيد إلى استئصال الفريقين جميعًا من جانب قوى أخرى تستخدم أحدهما ضد الآخر ، ثم تعود فتصفى هذا الذي استخدمته لتخلو لها الساحة كلها، وخصوصًا أنهما منذ البداية ، لا تنحاز انحيازًا حقيقيًا لأي قوة وطنية يمكن أن تقف في وجه امتداد

نفوذها وبسط هيمنتها.

إن مما يبعث على الدهشة والأسف معًا أن هذه الرؤية الموضوعية لحقيقة الخلاف بين التيارين الإسلامي والعلماني قد حجبت عن «النخبة» داخل التيارين رؤية «الملحمة» الفكرية القائمة داخل كل من التيارين ، بين عناصر التطرف والغلو من ناحية ، وعناصر الاعتدال والتسامح والوعى بحق الآخرين في الوجود والممارسة من ناحية أخرى .. وعلى سبيل المثال ، فإن «التيار الإسلامي» يشهد في داخله صراعًا حقيقيًّا بين قوى التطرف والجمود والذهول عن رؤية الواقع وحركة التاريخ ، والانقطاع الاختيارى عن مسيرة ذلك التاريخ .. وبين قوى الاعتدال التىتنظر إلى مقاصد النصوص والأحكام الدينية وإلى ترتيب الأولويات في إطارها ، كما تؤمن بالتعددية وتحترم حقوق الآخرين ، وتمد بصرها وبصيرتها عبر كل الحدود لتنتفع بتجارب أولئك الآخرين .. وقد كان المتوقع والمنطقي أن تنحاز «النخبة العلمانية» إلى هذا الرافد من روافد الفكر الإسلامي ، وأن ترى في هذا الإنحياز ما يشد قوى الاعتدال والتنوير داخل ذلك التيار .. وبدلاً من هذا الموقف المنطقي وجدنا كثيرًا من الأقلام والألسنة التى تتحدث باسم تيار «العلمانية» والتنوير وقد نذرت نفسها لتخص تيار «التنوير الإسلامي» بالنصيب الأوفي من سهام النقد واللوم والاعتراض والتجريح .. وهي سهام قد تؤدى - لا قدر الله - إلى هزيمة العلم في مواجهة الجهل ، وتراجع الاعتدال لحساب الغلو والشطط .. ليتراجع بذلك إسلام النهضة والعقلانية وتحرير العقول والتسامح الفكرى والسلوكي تجاه الآخرين.. ولترتفع في ساحة الحرب الأهلية القائمة بين «النخب الثقافية» أعلام الجمود والانتكاس والانغلاق .

وعلى الجانب الآخر جانب التيار الإسلامي ، عجزت كثير من القيادات الفكرية داخل هذا التيار عن «رؤية» المشترك بين التيارين ، وعن إعادة ترتيب أولوياتها بما ييسر «العمل المشترك» بينها وييسر الصمود الوطني في مواجهة قوى الجمود والتراجع داخليًّا ، كما تجاهلت بدورها ، تعدد الروافد داخل ذلك التيار العلماني ، ومنها روافد عديدة ذات وزن وتأثير لا ترى بينها وبين التيار الإسلامي في عمومه تناقضًا أساسيًّا

يتعذر تجاوزه . بل إنها تجاهلت أن ذلك التيار شأنه في ذلك شأن كل تجمع فكرى يحمل في داخله رؤى متباينة وأنه تتم داخله تحولات وتطورات فكرية حقيقية جديرة بالانتباه والملاحظة .

لهذا فإن في مقدمة المهام التى تواجه النخب الثقافية في مطلع القرن الجديد مهمة البحث الموضوعي الهادئ عن صيغة للتعايش والتبادل الفكرى بين التيار الإسلامي وتيار «التنوير» العلماني . حتى تعود العلاقة بين النخب الثقافية إلى ما كانت عليه ، علاقة حوار وطنى تستفيد منه التجربة المصرية وتجارب العالمين العربي والإسلامي وسط الظروف الإقليمية والعالمية المعقدة التى تحيط بها .

٣- وأخيرًا فإن تعدد الجماعات الإسلامية التى ترفض مجتمعاتها وتتهمها بالكفر والجاهلية ولا ترى في الغرب إلا شرًّا خالصًا يتآمر على العرب والمسلمين، وترفض الأخذ منه والاستفادة من تجاربه ، وما تورطت فيه بعض تلك الجماعات من ممارسات طابعها العنف والامتداد بالعدوان والأذى إلى بعض رموز المجتمع السياسية والثقافية ، فضلاً عن تورط بعضها في صور من العنف العشوائي الذي ينزع الأمن عن المجتمع كله بما فيه ومن فيه ، ويضع تلك الجماعات في مواجهة مع سائر عناصر تلك المجتمعات .. هذا كله قد ساهم في تثبيت الصورة التىحرصت علىتثبيتها دوائر عديدة خارج العالم الإسلامي وداخله، والتي مؤداها أن التوجه الإسلامي في العمل الاجتماعي والسياسي يحمل في داخله بذور عنف كامن واستبداد أصيل ، وأن كل تعاظم لتأثير هذا التيار مهما كان هذا التعاظم منسوبًا إلىأكثر الروافد اعتدالاً وسماحةوعقلانية ، يمثل خطرًا داهمًا على حريات الآخرين وحقوقهم ، كما يمثل تهديدًا للمسيرة الديمقراطية ، وعقبة كبرى في وجه جهود التنوير وإشاعة العقلانية.

وصاحب تلك النماذج من السلوك العدواني لبعض تلك الجماعات ، ذيوع خطاب ديني إسلامي شديد الانغلاق ، مسرف في التفسير «الحرفي» لنصوص القرآن والسنة ، غافل عن مقاصد الإسلام وقيمه الكبرى المهيمنة على الشريعة .. وتزامن ارتفاع نبرة هذا الفكر «الحرفي» مع موجة معاكسة تمامًا بدأت تنتشر في العالم كله وهي موجة

الإيمان بالتعددية الثقافية أو الدعوة النشطة إلى حوار الحضارات والأديان.. والسعى الدءوب لاكتشاف القواسم المشتركة بين الثقافات .. سعيًا إلى ممارسة جهد مشترك يحفظ على مسيرة الشعوب قيم وأخلاقيات العلاقات الإنسانية التى تقوم على الاحترام المتبادل للخصوصيات الثقافية والالتزام الصارم بقيم العدل والمساواة واحترام حقوق الإنسان .

هذا كله لم يكن غريبًا أن تقع المفارقة المؤسفة التى أشرنا إليها بين مارأيناه خلال النصف الأخير من القرن العشرين وبين ما ساد خلال النصف الأول منه ، من اعتبار الحركات الإسلامية جزءًا عضويًا أساسيًا من أجزاء حركة التحرر الوطنى ومقاومة النفوذ الأجنبي الذي يحمل طابع الهيمنة السياسية والاقتصادية والثقافية.

ومن خلال هذا الرصد لما وقع عند نهاية القرن العشرين ننتقل إلى ما نراه منهجًا أساسيًا لفض الاشتباك المعقد القائم بين الحكومات والحركات الإسلامية من ناحية وبين التيار الإسلامي وتيار التنوير العلماني من ناحية أخرى، والمنهج الذي نقترحه يقوم على تقديم مجموعة من المطالب والتوصيات نتوجه بها إلى القيادات والنخب الواعية والمؤثرة داخل التيار الإسلامي أو تلك التى تتحدث عن مشروع أو مشروعات إسلامية للنهضة، كما يقوم علىمجموعة مقابلة من المطالب والتوصيات نتوجه بها إلى الحكومات وإلى النخبة المثقفة الرائدة داخل التيار العلماني في الإصلاح السياسي والاجتماعي .

أما القيادات الفكرية الواعية والتى تنشط في مجال العمل الإسلامي فإنها فيما نرى مطالبة عند هذا المنعطف التاريخي بعدة أمور :

١ـ أن تحدد بحسم وبوضوح كاملين، وبنبرة عالية لا تردد فيها موقفها من أفكار وتصرفات الجماعات المنظمة التى تجمعها روح العزلة عن المجتمع ، وإدانتها لسائر الناس ، وللدولة ومؤسساتها ، كما يجمعها التفسير الحرفي للنصوص الدينية ، وقلة الاحتفال بالديمقراطية ، وغياب الإيمان بالتعددية الفكرية والسياسية ، واستباحة الوسائل الانقلابية في الوصول إلى مواقع التأثير وممارسة السلطة في المجتمع .. وبغض النظر عن المحاولة المشروعة لفهم البواعث الحقيقية

التى تحرك تلك الجماعات أو الأسباب المجتمعية لنشأة هذا النموذج المنحرف من نماذج الفكر والسلوك ، فإن محاولة التفهم هذه لا يجوز أبدًا أن تحول دون إعلان موقف واضح وصريح من هذه الجماعات .. حتى لا تختلط الأوراق ، وتتداخل المواقف ، وتتميع الحدود الفارقة بين التيار العريض للفكر الإسلامي وبين فكر هذه الجماعات ، وهو اختلاط من شأنه أن يمنح فرصة ذهبية للذين يحرصون على إدانة التيار الإسلامي بروافده كلها ، كما يمنح عذرًا ظالمًا لمن يصرون على وضع الفكر المعتدل مع الفكر المتطرف والمنحرف في سلة واحدة .

٢ـ أن تعلن رأيها واضحًا وصريحًا ومفصلاً وموثقًا في عدد من القضايا الأساسية التى يحتاج الناس حكامًا ومحكومين خاصة وعامة ، إلى استجلاء الرأى في شأنها :

أ ـ وعلى رأسها الموقف من الديمقراطية في أسلوب الحكم ، دون تعقيد للقضية بالإلحاح على اختلاف الرؤى الإسلامية عن الديمقراطية الغربية، إذ إن الإلحاح على هذا الاختلاف يفضى عملاً إلى الابتعاد عن الشورى الإسلامية وعن الديمقراطية بجميع صورها لصالح أنظمة استبدادية ظالمة يضيق عنها صدر الإسلام ، كما لايتسع لها صدر الديمقراطية الحديثة.

ب) ومن أهمها كذلك قضايا الحرية وحقوق الإنسان وبصفة خاصة الحقوق الثلاثة الآتية:

١ـ حقوق الأقليات السياسية والدينية وحرية أصحاب الأديان الأخرى وبصفة خاصة الإخوة المسيحيين في ممارسة شعائرهم الدينية والتمتع بمساواة حقيقية قانونية وفعلية مع المسلمين، ورفض جميع صور التفرقة في الحقوق المدنية والشخصية والسياسية وفي الوظائف العامة ، وفرص العمل والترقي فيه إلى أعلى مواقع القيادة .

٢ـ حق التعبير عن الرأى في المسائل السياسية والاجتماعية وممارسة ذلك التعبير في أمان من الملاحقة القضائية أو السياسية ، ورفض المسلك الفاسد الذي تفشى أخيرًا ، والذي يصادر حق الناس في التفكير والتعبير ، عن طريق ممارسة القسر والإكراه ، بسوق المخالفين في الرأى إلى القضاء .. بتهم غامضة، يصعب معها دفاعهم عن حقوقهم وحرياتهم ، كما تتراجع ـ في ظلالها

القائمة ـ فرص انتعاش الفكر والإبداع .. وهو تراجع يهدد أمل الأمة في أن يكون لها إسهام حقيقي في صنع حضارة القرن المقبل كما يهدد أملها في تحقيق نهضة داخلية حقيقية لا يقدر على تحقيقها إلا أصحاب الرءوس المرفوعة ، والقلوب الآمنة ، والعقول المتفتحة .

٣ـ حق المرأة في مشاركة الرجل أعباء الحياة العامة ، إلى جانب قيامها بدورها الأساسي في بناء الأسرة ورعايتها ، وهي مشاركة لا تزال تقف في طريقها رؤى بعض القيادات الفكرية الإسلامية التى انطبع فكرها ومزاجها بأعراف محلية فاسدة لا تزال سائدة في كثير من المجتمعات، فإذا بهذه الأعراف تقدم للأمة العربية والإسلامية كما تقدم للدنيا كلها كما لو كانت «حكم الإسلام» في هذه القضية ذات التأثير الحاسم على مستقبل التنمية الشاملة في مجتمعات العرب والمسلمين.

جـ) أن يعلنوا ـ في وضوح كامل كذلك ـ إدانتهم للعنف الذي تمارسه جماعات التطرف والغلو ـ والتزامهم الكامل بأسلوب العمل الديمقراطي ، وبقواعد النظام الدستورى والقانوني القائم في ممارسة دعوتهم لتغيير أوضاع المجتمع توجها نحو برنامج الإصلاح الذي يتبنونه .. كذلك لابد أن تؤكد ممارساتهم اليومية صدق هذا الإلتزام باعتباره موقفا مبدئيًّا نابعًا من إيمان حقيقي ، وليس موقفًا تكتيكيًّا أو مرحليًّا يتخذونه انتظارًا لفرصة سانحة يتخلون فيها عنه حين يكون هذا التخلي خادمًا لمصالحهم وتطلعاتهم السياسية في صراعهم مع سائر القوى السياسية والاجتماعية التى تزاحمهم ساحة العمل العام .

د) ألا يتعجلوا الأمور في مطالبتهم بتطبيق الشريعة، وأن يدركوا طبيعة العمل الاجتماعي وشروط الإصلاح التشريعي .. حتى لا تكون الدعوة إلى تطبيق الشريعة نوعا من إكراه الجماعة السياسية على أمر لا تريده ، أو لا ترى تطبيقه تطبيقًا فوريًّا شاملاً معجلاً .. ذلك أن الأوضاع الاجتماعية والسياسية السائدة في كثير من المجتمعات الإسلامية تجعل من الضرورى البدء بإصلاح سياسي عام .. يسترد به الشعب سلطته في اختيار حكامه ونظمه وشرائعه ، وتمارس فيه الحقوق والحريات ممارسة حقيقية لا شكلية . وحين يتحقق ذلك ويجرى الحوار الوطني في جو من الحرية

والموضوعية وتقبل الآراء المخالفة . فسوف تجد الدعوة لتطبيق الشريعة الإسلامية فرصة حقيقية نابعة من اختيار الجماعة ، كما سوف يطمئن الجميع الموافق منهم والمخالف ، إلى أن تطبيق الشريعة إنما يعني تحقيق الإنسجام بين الاستقلال الوطني والسياسي من ناحية وبين الاستقلال الثقافي من ناحية أخرى.. كما يطمئن الجميع إلى أن القصد النهائي من تطبيق الشريعة إنما هو تحقيق المصالح وحماية الحقوق وإشاعة العدل وليس إدخال العسر والحرج باسم الدين على المجتمع وأفراده.. ولا يتم ذلك إلا بعد دراسات علمية واسعة واجتهاد فقهي جسور .. ترصد فيه الحاجات الاجتماعية والسياسية للجماعة .. ويمارس فيه الاجتهاد الفقهي بوعي من ضرورة استجابة ذلك الفقه لهذه الحاجات إيمانًا بأن الفتوى لابد أن تختلف باختلاف الأزمنة والأمكنة والأحوال .

أما الحكومات .. فإنها مطالبة بأمور ثلاثة من شأن الالتزام بها أن يفتح أبوابًا واسعة لتحقيق «تصفية حقيقية دائمة» لظواهر العنف والإرهاب الذي يرفع أصحابه رايات وشعارات إسلامية وأن يرد التيار الإسلامي العريض إلى مكانه ومكانته اللتين كان عليهما خلال النصف الأول من القرن العشرين .. رافدًا أصيلاً مندمجًا في مجمل حركة المجتمع نحو التحرر الوطني والاستقلال السياسي والثقافي..

الأمر الأول : التعامل مع ظواهر العنف والتطرف بسلطان القانون ، إذ لايتصور أن يوجه اللوم أو الانتقاد إلى حكومات تحارب الخارجين على القانون بسيف القانون وسلطانه ، ولا يجادل أحد في أن من خرج على الجماعة يضرب بسيفه برها وفاجرها ، ويروع أهلها ، وينزع الأمن من حياتهم فهو مستحق للعقوبة بلا هوادة ولا التماس للأعذار .. ولكن فاعلية هذا الأسلوب وشرعيته تتوقفان جميعًا على التزام أجهزة الدولة بسيادة القانون ،وسلامة إجراءات المحاكمات أمام قضاء طبيعي مستقل .. يوقع الجزاء المستحق على الخارجين على القانون .. بلا ترخص ولا تجاوز للحدود .. وسيظل الخيط الرفيع الذي يفصل بين السيادة الحقيقية للقانون .. وبين رفع شعار تلك السيادة والخروج عليها في الممارسات .. سيظل ذلك الخيط فاصلاً حاسمًا بين الشرعية

ومخالفة الشرعية.. فالشرعية هي وحدها التى تكفل لسلطة الدولة ولقراراتها وأفعالها تأييد الجماهير ، أما مخالفة الشرعية من جانب الدولة فإنها تمنح الخارجين على القانون تعاطفًا لا يستحقونه ، وقد تصور لبعضهم أنه في معركة بين فصائل متحاربة متساوية في نصيبها من الشرعية، لا أنه يقف في خندق الخروج على القانون في مواجهة الشرعية الحقيقية التى تمثلها الدولة وأجهزتها الأمنية والقضائية .

الأمر الثاني : الانتباه إلى أن تعقب المداخل الفكرية والثقافية للتطرف الديني هو السبيل الحقيقي إلى تصفية الروافد المنحرفة في تيار الفكر الديني .. والتعقب الذي نتحدث عنه عمل سياسي وثقافي في آن واحد .. والحوار هو أداته الوحيدة الفعالة .. ومهما بذلت أجهزة الأمن من جهود في محاربة التطرف فستظل المنابع الثقافية للفكر الديني المنحرف تزود المجتمع بأجيال من حملة البذور الأولى لهذا الفكر المنحرف وأعجب العجب وأدعاه للدهشة والأسف أن يعترض البعض على هذه الدعوة للحوار احتجاجًا بأن الحوار مع المتطرفين الخارجين على القانون أمر لا يجوز ، ولا يتصور أن تقبله دولة تحرص على هيبتها وسلطان القانون فيها .. وموضع العجب .

في هذا الاحتجاج أن أحدًا لا يدعو إلى كف يد القانون عن الخارجين عليه، اكتفاءً بإدارة حوار فكري معهم رغم تورطهم في العدوان على المجتمع وأفراده ومؤسساته !! هذه دعوة لم يقل بها أحد ، ولا يتصور أن يقول بها أحد .. وإنما الحوار الذي نقول به وندعو إليه هو الحوار مع أولئك الذين لم يتورطوا في الخروج على القانون ، وهو حوار يهدف إلى إصلاح العوج الفكري الذي زُودوا به وإلى كشف عورات التصور الديني الفاسد الذي ألقي في روعهم وإلى ردهم من جديد إلى صحيح الإسلام .. كما يهدف بما يتاح له من علانية إلى توقي دخول أبرياء جدد في دائرة هذا الفكر المنحرف .. وتطعيم عامة الشباب بما يحصنهم من مزالق الدخول في دوامة الغلو والتطرف ومعاداة المجتمع .

الأمر الثالث : تجنب الوقوع في وهم الاعتقاد بأن روافد الفكر والعمل الإسلامي كلها سواء وأنها ـ علمت أو لم تعلم ـ تحمل بذور العوج والتطرف والعنف، ذلك تبسيط شديد للأمور ،

وذهول عن أبسط الحقائق المتصلة بالفكر وتطوره ، وتقلب الأفراد بين المعتقدات والأفكار المختلفة .. كما أنه تجاهل لا عذر لأحد فيه لما هو واضح وضوح الشمس من وجود فوارق جذرية بين تيارات الغلو والتطرف والعنف ، وبين روافد للفكر الإسلامي تحمل سماحة الإسلام ، وأدب النبي ﷺ وتظللها روح الرفق والرحمة بالناس كل الناس .. وتتوحد بمشاعرها الصادقة مع هموم الأمة ومشاكلها ، وآمالها .. وتؤمن بالديمقراطية إيمانًا نابعًا عن يقين علمي والتزام ديني وتقدس حقوق الإنسان وحريته ، وتعلم علم اليقين أن المسلم لا يستحق هذا الوصف إلا إذا فهم مهمته بين الناس على أنها الدعوة بالكلمة الطيبة ، وبالرفق الذي لا يعرف العنف ، والمواساة عند الشدائد ، وبذل النفس والجهد والمال تخفيفًا عن الأمة وافتداءً لها من آلامها ، إن الذين يصرون علي تجاهل هذه الحقيقة الكبرى - أيًا كانت مواقعهم - يساهمون من حيث لا يعلمون في استمرار ظواهر الغلو والتطرف ، ويحولون دون ما يتطلع إليه حملة الفكر الإسلامي السمح المستنير من أداء دورهم التاريخي في اجتثاث هذه الظاهرة وتصفية منابعها الفكرية التي تسيء إلى الإسلام قبل أن تصيب المجتمع بما شاهدناه جميعًا من اهتزاز الأمن وتهديد الاستقرار ، وتعويق مسيرة النمو .

وبعد ، فهذه صورة الفكر الإسلامي والحركات الإسلامية كما نراها عند نقطة العبور من قرن إلى قرن ، وإذا كان فيما قررناه كثير من التعميم والتبسيط فعذرنا أن جوهر ما قصدنا إليه هو ألا ندخل القرن الجديد ، وفي حياتنا هذه الحرب الأهلية الثقافية التي طال أمدها ، وألا تشرق علينا سنواته الأولى ونحن في حيرة من أمرنا نحارب ثقافتنا الخاصة لأننا لا نرضى عن رافد من روافدها وينخلع بعضنا عن حضارته العربية والإسلامية لأن بعض حملتها ورافعي شعاراتها قد أساءوا الفهم وأساءوا التصرف وعرضونا جميعًا لحملة تشويه واتهام لا نريد أن ندخل القرن الجديد ونحن بعد متعرضون لها مشغولون بأمرها.

متطلبات المستقبل :

فإذا تم لنا ما نرجوه ونلح في رجائه وهو فض الاشتباك الطارئ بين الروافد المختلفة لجماعات المثقفين ، وفض

الاشتباك الآخر الطارئ كذلك بين الحركات الإسلامية والحكومات .. كان علينا أن نبني تصورًا لشروط الانبعاث العربي الإسلامي كما تتطلبها حقائق القرن الجديد .. وكان علينا - في سبيل ذلك- أن نستعلي على «الانحصار» في إطار كثير من الأفكار وأساليب العمل التي سادت خلال قرن مضى وانقضى وكانت له - هو الآخر - حقائقه وملابساته ومتطلبات التكيف مع تلك الحقائق والملابسات .

وفي هذا الجزء الأخير من هذا البحث أكتفي بسرد قائمة بما أتصوره شروطًا أساسية لهذا الانبعاث ، وللتكيف المحسوب مع حقائق العصر تكيفًا محكومًا بالثوابت الأخلاقية المستمدة من أصول الثقافة العربية الإسلامية.

فعلى صعيد الفكر الإسلامي ، يحتاج الفكر الجديد إلى إبراز الحقائق التالية :

١- إن الإسلام دعوة ونداء ، وأنهما تحددا موضوعيًّا وتاريخيًّا من خلال خطاب إلهي يتوجه إلى عقول قادرة وإرادات حرة ، والدعاء والنداء لا يفرضان على الناس فرضًا ، ولا يكره عليهما أحد **﴿وَقُلِ الْحَقُّ مِن رَّبِّكُمْ فَمَن شَاءَ فَلْيُؤْمِن وَمَن شَاءَ فَلْيَكْفُرْ﴾**(١)، **﴿أَفَأَنتَ تُكْرِهُ النَّاسَ حَتَّى يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ﴾**(٢) ، **﴿وَمَا عَلَى الرَّسُولِ إِلَّا الْبَلَاغُ الْمُبِينُ﴾**(٣) .

٢- إن المسلمين وإن كانوا أمة متميزة بمعالمها وبعقيدتها وثوابت شريعتها ، وبالمنظومة الأخلاقية المهيمنة على ذلك كله ، فهم حلقة في سلسلة الأمم المؤمنة ، وبينهم وبين سائر الناس وشائج وروابط وثقى ، وإلحاحهم على التميز الكامل قد كان مفهومًا حين كان «صراع استئصال» يهددهم في وجودهم الثقافي والديني والسياسي ، أما في القرن المقبل فإن الإلحاح على ما هو مشترك بينهم وبين سائر الناس يغدو أمرًا لازمًا، لزومًا لا يقل عن لزوم التمسك بثوابت حضارتهم الدينية ، ويترتب على هذا الاعتقاد تصحيح علاقة المسلمين بسائر الأمم والشعوب وتواصلهم مع سائر الحضارات والثقافات .

٣- إن صلاحية الإسلام لكل زمان

(١) الكهف : آية ١٩ .
(٢) يونس : آية ٩٩ .
(٣) العنكبوت : آية ١٨ .

ومكان لا تعني تجميد نصوصه ومبادئه، وإنما تعني توظيف الأدوات التي اشتمل عليها لتحقيق الاستجابة مع تغير الأمكنة والأزمنة والأحوال، ولعل كتابات عبدالعزيز جاويش (المتوفى عام ١٩٢٩م) تقدم نموذجًا فذًا لإدراك هذه الحقيقة، وكذلك كتابات موكب موصول الحلقات من مفكري ومنظري الفكر الإسلامي خلال النصف الأول من القرن العشرين، نذكر منهم علال الفاسي، وعبدالحميد بن باديس، ومحمد كرد علي، وعبدالحميد الزهراوي، ورفيق العظم، ومحمد عبده، ومحمد رشيد رضا، ومنصور فهمي، ومحمد حسين هيكل (في السنوات الأخيرة من عمره) وعبدالرزاق السنهوري وكثيرين غيرهم.

٤- إن فقه العبادات وفقه الحدود والجنايات ينبغي أن يعودا إلى حجمهما الطبيعي داخل مجمل الفقه لإسلامي .. ذلك أن العبادات وإن كانت «جوهر الالتزام الديني» وقاعدة الأساس فيه، فإن الفقه الخادم لها قد تحددت معالمه وأكثر أحكامه منذ قرون عديدة، وإذا استثنينا مباحث الزكاة، فإن أركان وسنن الصلاة والصوم والحج قد صارت معلومة للكافة، متفقًا على أكثرها بين عامة العلماء .. أما فقه الجنايات فهو على ضرورته جزء صغير من أجزاء الفقه الإسلامي لارتباطه بظاهرة مرضية طارئة على المجتمعات الإنسانية وإن كانت ملازمة لها، وهي الخروج على سلطانها وشريعتها والعدوان على حقوق أفرادها وجماعتها، وأكثر المؤمنين يولدون ويعيشون ويموتون دون أن يتعاملوا - بوجه أو آخر - مع فقه الحدود والجنايات، أما الذي يحتاج إلى اجتهاد واسع وإلى منهج علمي لممارسة الاجتهاد فهو فقه المعاملات التي استحدث الناس منها ألوانًا وصورًا لم تكن معروفة للفقهاء الأوائل، أو كانت أصولها معروفة لديهم ولكن صورها المعاصرة قد صارت تحتاج إلى فقه جديد.

٥- إن الاجتهاد الفقهي ينبغي أن يكون محكومًا بمبادئ قال بها الفقهاء القدامى، ولكنها تحتاج الآن إلى ممارسة نشطة وجريئة لها .. أشير إلى مبدأين اثنين مهمين منها :

أ) مبدأ التيسير في الفتوى .. تخفيفًا عن الناس في عصر معقد تراكمت فيه الأعباء النفسية والمادية على الناس،

وفقه التيسير باب واسع يحتاج إلى بحث مستقل حسبنا أن نشير فيه إلى مبدأ أن الأصل في الأشياء الإباحة وإلى ضرورة التضييق من قاعدة «سد الذرائع» حتى لا ننتهي بالناس إلى منع ما هو جائز وتحريم ما لم يقم دليل يقيني على تحريمه.. هذا فضلاً عن أن التيسير في الفتوى قد كان منهج رسول الله ﷺ، ومنهج التشريع الإسلامي كله كما كان من وصاياه لسفرائه ومبعوثيه للقضاء في الأمصار المختلفة .

ب) مبدأ مراعاة الأولويات عند مخاطبة الناس ووضع النظم والتشريعات.. وليس في هذه المراعاة خروج على ما هو مقرر ومسلم به من أنه لا تعديل ولا نسخ بعد انقطاع الوحي وكمال الدين .. إذ الأمر في هذا ليس أمر تدرج في التشريع ، وإنما هو أمر تدرج في البيان والتنفيذ مراعاةً لأحوال الناس وانتباهًا لأوضاعهم وحفزًا لهم علي احترام التشريع والرضا به ، إذ ليس للجماعة مصلحة في إصدار أوامر ونواهي يتفنن الناس في الخروج عليها ، وهو خروج تدعو إليه أحيانًا المفارقة الكبيرة بين حاجات الناس وبين استجابة التشريع لها .

جـ) الاستئناس بتجارب الأمم الأخرى قديمًا وحديثًا في التشريع ، اطمئنانًا إلى أنه ليس في أصول الإسلام ومبادئ شريعته ما يحول دون ذلك ، مادام ذلك الاستئناس والاقتباس يتم في إطار المبادئ الكلية الحاكمة للتشريع الإسلامي ، ولعل من أحسن ما يقال في هذا المجال ما يذكره أحد مفكري القرن العشرين «خير الدين التونسي» من ضرورة «تحذير ذوي الغفلات من عوام المسلمين عن تماديهم في الإعراض عما يحمد من سيرة الغير الموافقة لشرعنا لمجرد ما انتعش في عقولهم من أن جميع ما عليه غير المسلم من السير والتراكيب ينبغي أن يهجر» وأوضح منه قول أحد متأخري المالكية «الشيخ المواق» : إن ما نهينا عنه من أعمال غيرنا هو ما كان على خلاف مقتضى شرعنا ، أما ما فعلوه على وفق الندب أو الإيجاب أو الإباحة فإنا لا نتركه لأجل تعاطيهم إياه» ، وأوجز العلامة الحنفي ابن عابدين هذا الأمر كله بقوله : «إن صورة المشابهة فيما تعلق به صلاح العباد لا تضر».

٦- الالتفات إلى قيمة الحرية في الحياتين السياسية والثقافية ، ويستوقف النظر أن عددًا كبيرًا من رواد الفكر

الإســلامي في بدايــة القرن العشــرين وحتى منتصفــه كـانوا شـديدي العناية بقضيـة الحرية ودورهـا في ترشيد المجتمع ، كما كـانوا شـديدي النقد لكل صور الاسـتبداد السياســي والاجتمـاعي .. وحسبنا أن نشير إلى ما قدمه عبدالرحمن الكواكبي (المتوفى سنة ١٩٠٢م) للفقـه السياســي الإسـلامي والفقـه السياسـي بصفـة عامة في قضيـة الحريـة ، فهو يرد انهيـار المجتمعـات وتردي أوضاعهـا إلى غيـاب الحريـة وانتشــار الاسـتبداد .. فيقول : «وقائل آخر يقول :

الشـرق مريض وسببه فقد التمسك بـالدين ، ثـم يقـف . مع أنــه لـو تتبع الأسباب لبلغ إلى الحكم بأن التهاون في الدين ناشـئ عن الاستبداد ، وأن العافية المفقـودة هي الحريــة السياســية» (من كتابـه طبائع الاسـتبداد) ويقول : «قد تمحص عندي أن أصــــــل هذا الداء (الانحطـاط) هو الاسـتبداد السياســي، ودواؤه دفعه بالشورى الدستورية».

٧- الكـف عـن تصـور «الخلافــة الإســـلامية» صـورة محـددة مـن صور الحكم ، غــابت بســقوط الخلافــة العثمانيــة، ويحتـاج الأمـر إلى بعثهـا من جديد لينصلح حال الأمة ، وليتم تطبيق الشــريعة في ميـدان هـام مـن ميادينهـا، والصحيح أن الخلافـة لفظ أطلـق تاريخيًّا على أشكال مختلفـة من أشكال الحكـم ، وأنه ليس للإسـلام «نظام سياسي واحد مخصـوص متفـرد بمعـالم خاصـــة ينبغي بســبب وجودهـا رفـض جميع أشــكال النظم والترتيبـات السياســية القائمـة في عصرنا» .

والصحيح الـذي توصل إليه وقـال به المحققون في هـذا الفن مـن فنون العلم أن الإسـلام أوجب الالتزام بعدد من المبادئ الأساسية المتصلة بإقامة الحكومة وسياسة الرعيـة ، على رأســها مبـدأ الشـورى ، ومبدأ العدل في الحكم ، ومبدأ مسئولية الحكـام وتقيدهم بحدود النظـام القانوني المعمول بـــه ، واســتمداد التشــريعات والحكـم في الأقضية مـن مبادئ الشـريعة الإسـلامية وأحكامهـا الجزئيـة ، واحترام حقوق الإنســان وحريتـه التي منحهـا له الله، أما ما عدا ذلك فترتيبات وتراكيب يجتهد المسلمون لإقامتها بمثل ما يجتهد به غـيرهم، وليس بعضهـا بـأولى من بعض، ولا هو أقرب إلى حكم الإسـلام في هذا الشــأن السياســي .. وإنمـا تتفـاضل الترتيبـات والــتراكيب بمـدى تحقيقهـا للهـدف أو الأهـداف المرجـوة ، وبذلك

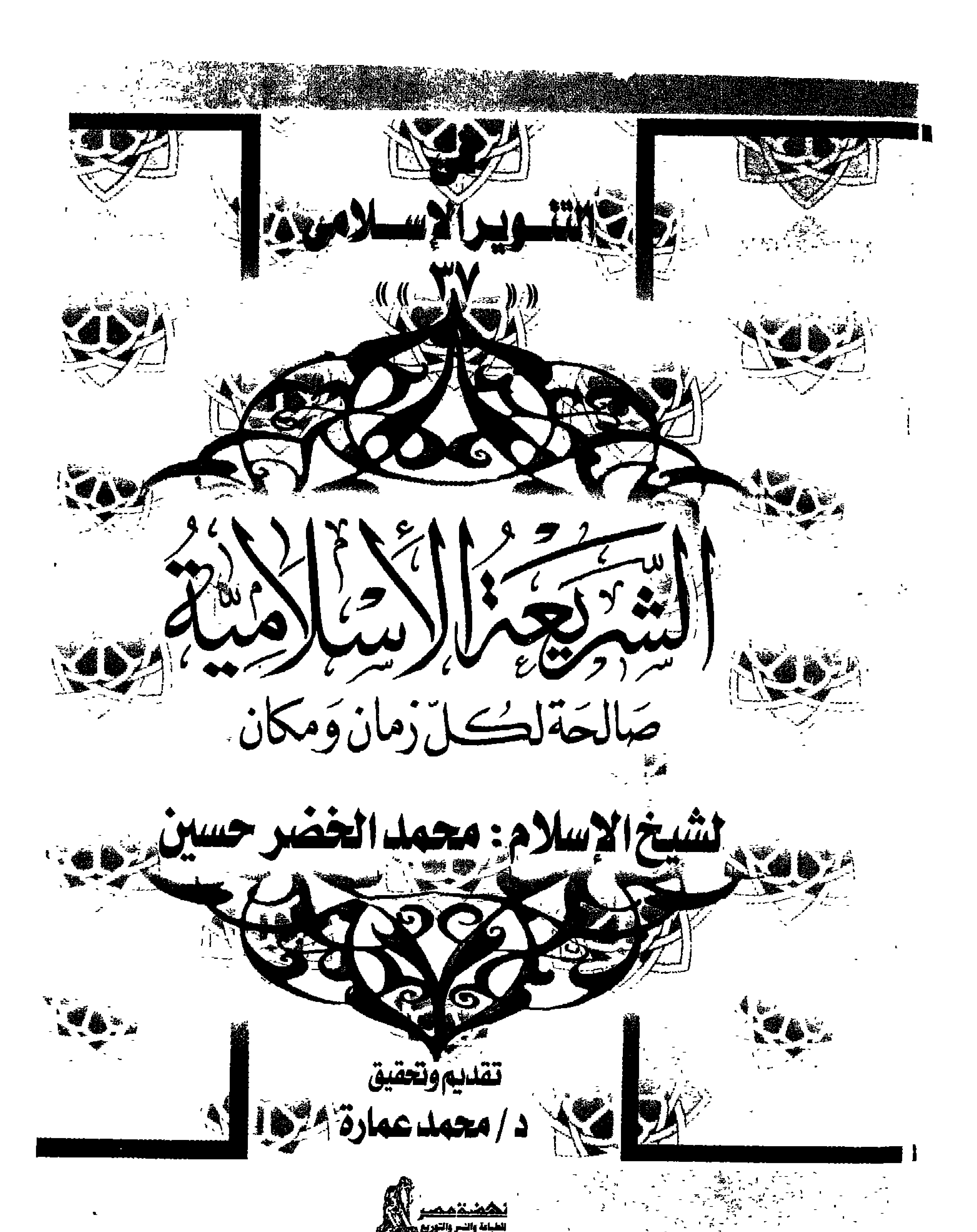
تتسع دائرة الاجتهاد الجائز والواجب في أمر النظام الدستوري والسياسي للدولة الإسلامية ، ويتحرر الفكر الإسلامي من أسر بعض الصيغ التي طال الحديث حولها في كتب «الأحكام السلطانية» .

وبعد فهذه مداخل نراها ضرورية لينطلق الفكر الإسلامي مع مطلع القرن القادم ، انطلاقًا يعين المجتمعات الإسلامية على إصلاح أوضاعها ، وإحداث نهضة شاملة وانبعاث حقيقي، كما يعين «الحركات الإسلامية» على إعادة النظر إعادة شاملة في منهج تفكيرها وأسلوب حركتها .

فإذا تيسر شيئ من ذلك فهو بشير خير يؤذن بمكان ومكانة جديدتين يحتلهما العرب المسلمون بين شعوب الدنيا ، أما إذا ركنت الأمة إلى الجمود على الموجود ، وظلت الحركات الإسلامية في صراعها العقيم مع الحكومات وبقى الفكر العربي السائد أسير الحرب الثقافية بين جماعات المثقفين في عالمنا العربي والإسلامي ، فإن الحديث عن مستقبل أكثر إشراقًا يكون ضربًا من التمني والخيال لا تتحقق به نهضة ، ولا يتغير به حال ﴿وَلَا يَظْلِمُ رَبُّكَ أَحَدًا﴾(1) .



(1) الكهف : آية ٤٩ .


التنوير الإسلامي
٣٧
الشريعة الإسلامية
صالحة لكل زمان ومكان
لشيخ الإسلام: محمد الخضر حسين
تقديم وتحقيق
د/ محمد عمارة
نهضة مصر
للطباعة والنشر والتوزيع



تجديد الفكر الاجتهادي

أ. د. جمال الدين عطية

يظن معظم العلماء المعاصرين أن الاجتهاد المطلوب حاليًا يقتصر على الإفتاء في المسائل المستجدة كأحكام التأمين ونقل الأعضاء مما تقوم به المجامع الفقهية المعاصرة.

وهدف هذا البحث هو عمل إطلالة موجزة مبدئية على هذا الموضوع من خلال بحث عدد من المسائل المحورية.

- ١ -

توسيع مجال الاجتهاد عن المفهوم التقليدي الفقهي

أ - الاجتهاد قرين الإبداع، أو هو نوع من أنواعه في مجال خاص. والإبداع يقوم به المبدعون، وأهم سمتهم استعدادهم الفطري، فالإبداع ليس وظيفة ولا تخصصًا وإنما هي ملكة يؤتيها الله من يشاء من عباده، وسنعود إلى مزيد من معالجة هذه الفكرة.

ب - وأول ما يتبادر إلى الذهن - ولم يعد يماري فيه أحد - هو ضرورة الاجتهاد في المستجدات من المسائل سواء علي المستوى الجزئي كفوائد البنوك أو نقل الأعضاء أو التأمين على الحياة أو زكاة المستغلات، أو على المستوى الكلي كدور الدولة في مجال الاقتصاد.

جـ - ومما ينبغي أن يتسع له نشاط الفقيه المعاصر أن يقوم بالمعالجة الواقعية للأوضاع المعاصرة، فلا يقف نشاطه عند البحوث النظرية المثالية وإنما ينزل إلى الواقع ليبدى فيه رأي الشريعة، فلم يعد يكفي الاقتصار على أحكام الزواج التقليدية فهناك أوضاع طرأت على واقع

العلاقات الزوجية تحتاج إلى دراسة تبنى عليها أحكام جديدة كحالة عمل المرأة وإسهامها في أثاث المنزل وتكاليف المعيشة ، وكحالات الزواج غير الموثق وغير ذلك ، ولم يعد الناس يتبايعون بالذهب والفضة ، ولم يعودوا يقيسون بالفرسخ والذراع ومسيرة اليوم والليلة ، ولم يعودوا يزنون بالمثقال والأوقية أو يكيلون بالوسق والقلة إلى غير ذلك من المقادير التي كانت مستعملة في الماضي .

د ـ ولكن الذي لا يتنبه له الكثيرون هو ضرورة إعادة النظر مجددًا في المسائل القديمة فإن من المقرر أن لتغير ظروف الزمان والمكان والأشخاص أثره في تغير الاجتهاد والفتوي ، ولا نوافق علي حصر دور المجتهد في هذه الحالة على الإنتقاء من بين الآراء القديمة رأيًا يكون أصلح أو أرفق ولو كان مرجوحًا في نظر أهل الترجيح من القدماء فللمجتهد المعاصر أن يصل إلى رأي لم يقل به الأقدمون طالما أن له مستنده الشرعي في هذا الاجتهاد . ونحن لا نوافق على مقولة أنه إذا كان للقدماء ثلاثة آراء في المسألة (أو أربعة) فللمجتهد المعاصر أن يختار أحدها وليس له أن يقول برأي رابع (أو خامس) لم يقل به أحد ممن قبله ، على أساس أن الآراء القديمة استنفذت بالقسمة العقلية جميع الاحتمالات ، فهذا حجر علي المجتهد لا أساس له من الشريعة .

هـ ـ لقد واكبت العلوم الشرعية تطورات الحياة ، ولم يقتصر علماء الإسلام على العلوم التي بدىء بها كالتفسير والحديث والفقه بل تتالى تفجر العلوم فنشأت علوم العربية وعلوم القرآن وعلوم الحديث وعلم أصول الفقه والسياسة الشرعية وعلوم الكلام والجدل والمناظرة والأخلاق والتصوف والقواعد وغيرها، وفي مرحلة متأخرة ظهرت كتابات متخصصة في مقاصد الشريعة (كالموافقات) وفي فلسفة التاريخ (كالمقدمة) وفي التربية ، وغيرها .

واليوم نجد كتابات متخصصة في الاقتصاد الإسلامي وعلم النفس الإسلامي والأدب الإسلامي وغيرها .

وبعض هذه الكتابات إنشاء جديد ـ وإن جمعت بعض مادته من القديم ـ وبعضها توليد من تفاعل علمين مما يسمي الآن بالعلوم البينية .

وأمام هذا الانفجار المعرفي علي الساحة الإسلامية نجدنا بحاجة إلى وضع ضوابط شرعية لهذه العلوم الجديدة تحدد

مقاصد كل منها في ضوء مقاصد الشريعة العامة ، وتوضح الأحكام الشرعية من نصوص الكتاب والسنة التي تحكمها ، وتثري مادتها بالقواعد الشرعية التي تنطبق عليها ، وتنشئ من هذا كله نظريات إسلامية في كل علم من هذه العلوم ، وتعقد المقارنات مع مثيلاتها في الأديان والفلسفات الأخرى، وهذه كلها عمليات مستمرة لا تقف عند حد وهي جزء من توسيع مجال الاجتهاد المعاصر [1] .

و ــ ونشير أخيرا إلى أن الفقه ينبغي أن يحتل دوره كقائد للدورة الحضارية للأمة ، وأن يكون الفقيه رائدًا مصلحًا وليس تابعًا محافظًا .

(٢)
الحاجة إلى تجديد المنهج

أ – من المعروف عند علماء مناهج البحث أن الإلتزام بمنهج واحد يؤدي إلي جمود العلم ، حتى أن أحدهم (فويرأبند) دعا إلى عدم الالتزام بالمنهج .

ب ــ وفي خصوص الفقه الإسلامي بالذات نجد أن علمه المنهجي (أصول الفقه) قد نما وتطور في القرون الأولى ثم توقف عن النمو والتطور أو نضج واحترق كما يقولون ، وظن البعض ألا مجال فيه للإضافة ، بل أنكر بعضهم مجرد التفكير في الاجتهاد فيه [2] ، فضلاً عن أن النظرة إلى دراسته لا تعدو أن تكون لغرض فهم كيف توصل الفقهاء إلى الآراء التي قالوا بها ، وليست بأية حال لغرض استخدامه حاليًا والاجتهاد المعاصر في إطار قواعده. ونظرًا لعدم اتساع آليات علم الأصول لمواجهة المستجدات المتسارعة والمختلفة جذريًا عن بيئة التشريع الأولى، فقد اتجه البحث إلى تجديد هذا العلم بما يحقق الغرض منه.

جـ ــ ولأن البحث الحالي لا يهدف إلى رسم إطارًا لتجديد علم أصول الفقه فضلا عن استقصاء المسائل التي تحتاج إلى تجديد : فإننا نكتفي هنا ببيان نماذج من هذه المسائل تاركين لفرصة أخرى أو لغيرنا المعالجة التفصيلية لها .

(٣)
بلورة و« مأسسة »
السلطة التشريعية

أ – أولى هذه المسائل : هي تحويل

---

(١) لمزيد من التفصيل يراجع كتاب " تجديد الفقه الإسلامي " من سلسلة حوارات لقرن جديد نشر دار الفكر دمشق ٢٠٠٠ .

(٢) يراجع العددان الافتتاحي والأول من مجلة المسلم المعاصر .

الاجماع والاجتهاد والشوري إلي مؤسسات أو المأسسة إن صح هذا الاشتقاق . وفكرة المؤسسات واردة منذ القديم، فقد أنشيء بيت مال الزكاة والمسجد للصلاة والمحتسب للأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، ولكن الإجماع والاجتهاد والشورى لم تتحول إلى مؤسسات فافتقدنا بذلك في تاريخنا الطويل مؤسستان هامتان تمثلان السلطة السياسية والسلطة العلمية، وإن كانت هناك إرهاصات في عصر الرسالة والخلافة الراشدة في صورة أهل الحل والعقد وصورة المجتهدين على ما تذكره رواية ميمون بن مهران أحد كبار التابعين وأورده ابن القيم من أن أبا بكر كان يستشير « علماء » الناس ، ومن قبلهما كان في عصر الرسالة للنقباء وللعشرة المبشرين بالجنة وضعهم .

ولعل الفصام الذي نشأ بين الحكام والعلماء ـ بدءًا من الدولة الأموية ـ هو الذي أدى إلى عدم حدوث التطور في الاتجاه الإيجابي المنشود طيلة التاريخ الإسلامي .

لقد حاول الحكام من جانبهم استيعاب العلماء في جهاز القضاء فاستجاب البعض ورفض آخرون وتعرضوا بسبب رفضهم لصنوف من العذاب والاضطهاد .

كما انصرف العلماء من جانبهم إلى تنظيم السلطة العلمية بتأسيس علم أصول الفقه أولاً ثم ـ بعد الركود الذي حدث لحركة الاجتهاد ـ إلى تصنيف العلماء إلى درجات من المجتهدين والمقلدين ، والاهتمام بنصوص كبار المجتهدين وتوثيقها وشرحها بما جعل لنص الفقيه ما يقارب قداسة نص الشارع .

ولعل من أهم الدراسات التي حاولت تتبع هذا الموضوع وتحليله كتاب عبد المجيد الصغير «الفكر الأصولي وإشكالية السلطة العلمية في الإسلام » (١) .

ب ـ واستمر وضع العلماء في التدهور كجزء من حالة التدهور العامة التي شملت جميع مظاهر الحياة ، في الوقت الذي بدأ فيه الغرب نهضته الحديثة وبدأت أفكار الديمقراطية والتنظيم الدستوري للدولة الحديثة وحركة التقنين في ظل العلمانية بحيث أصبح للدساتير الوضعية قداستها

(١) نشر دار المنتخب العربي بيروت ١٩٩٤ .

العلمانية ونظمت السلطات التشريعية في إطار الدساتير ، واستمر تخلف علماء المسلمين عن مواكبة هذا التطور من منطلق إسلامي بتطوير مباديء الشورى والاجتهاد والاجماع إلى صورة مؤسسية، فاتجه دعاة النهضة في العالم الإسلامي إلى أخذ النموذج الغربي في تنظيم الدولة وسلطتها التشريعية ، وبدأ الوعي لدى العلماء والجماهير بالقطيعة مع النموذج الإسلامي رغم أنه لم يكن مطبقًا في الحياة العملية إلا في صورة القضاء « الشرعي » .

جـ ـ ومع نشوء الصحوة الإسلامية الحالية وتعاظم شأنها والمواقف المناهضة لها من المفكرين « العلمانيين» والحكومات « العصرية » أثيرت ضمن الاعتراضات علي فكرة الدولة الإسلامية ـ مساويء الدولة الدينية في مسيحية أوروبا العصور الوسطي وانبرى المدافعون عن الصحوة لتفنيد ذلك بتوضيح أنه ليس في الإسلام مفهوم الدولة الدينية وأنه ليس في الإسلام رجال دين بالمفهوم الكهنوتي المسيحي مما أدى إلى تكريس الموقف الإنفصالي بين العلماء والحكام وليس بين الدين والدولة فحسب ، وهكذا بقيت مجهودات تجديد الفقه في صورة اجتهادات فردية، وحتى الاجتهادات التي اضطرت الحكومات إلى القيام بها ـ تحت الضغط الشعبي ـ هامشية محدودة متمثلة في النص في الدساتير علي أن الشريعة مصدر القوانين ، فدخلت بذلك الشريعة تحت مظلة الدستور والسلطة التشريعية بالمفهوم العلماني الديمقراطي .

د ـ وقد انطلقت الكتابات المعاصرة عن مفهوم الدولة الإسلامية ـ إلى جانب نفي نموذج الدولة الدينية ـ في تحديد التصور الإسلامي عن السلطة التشريعية من أحد المبدئين الإسلاميين : الاجتهاد والإجماع .

١ – أما الذين انطلقوا من مبدأ الاجتهاد فيرون الجمع بين صورتي الاجتهاد الجماعي (لا الفردي) والاجتهاد الخاص (لا المطلق) وهذا هو الاتجاه السائد سواء في الكتابات الفردية أو بحوث المؤتمرات العلمية .

٢ ـ وقد انطلق كل من د. حسن الترابي ود. توفيق الشاوي من مبدأ الإجماع علي أساس أن الإجماع ينعقد بالأكثرية وهو قول الطبري والجصاص والخياط وبعض المعتزلة وابن حنبل في إحدى روايتين عنه ، أو على أساس أن

قول الأكثر ليس بإجماع ولكنه حجة ظنية ، أو أن اتباع الأكثر أولى.

هـ - ولم تتعرض الكتابات المعاصرة - إلا لمامًا — للتفاصيل التطبيقية للسلطة التشريعية في وضعنا المعاصر من حيث تحديد كيفية اختيار أعضائها ، ومكانهم المؤسسي في أجهزة الدولة ، واختصاصات المجلس الذي يضمهم ، ومدة عضويتهم ، وغير ذلك من المسائل التي تحتاج إلى استكمال إذا أردنا لمبدأ الإجماع أو الاجتهاد أن يتحول إلى حقيقة مؤسسية في واقعنا المعاصر .

- ٤ -

موقف المجتهد من النصوص في العصر الحاضر

أ - ونقصد بالعصر الحاضر : نهاية عصر التقليد لمذهب معين ، واتباع ما ورد في كتبه من أحكام ، ومحاولة تخريج المسائل الجديدة التي لم ترد في كتب المذهب بقياسها [1] علي مسألة منصوص علي حكمها في أحد كتب المذهب ، وقد كان ذلك هو حال معظم البلاد الإسلامية ولعدة قرون ، ووضعت قواعد وأصول لمعرفة رأي المذهب إذا اختلف فقهاء المذهب فيما بينهم ووضعت كتب في كل مذهب تناقش الآراء المختلفة فيه يختار ما يعتبر وفقًا لهذه القواعد هو الرأي الرسمي المعتمد للمذهب كما هو الحال بالنسبة لحاشية ابن عابدين في المذهب الحنفي ولحاشية الدسوقي في المذهب المالكي وهكذا .

ب - ثم تبين مع مرور الوقت وتغير الأحوال أن بعض الآراء في كتب المذاهب لا تحقق المصلحة التي هي أساس التشريع ، فعدل عن الرأي الراجح في المذهب إلى رأى آخر مرجوح من نفس المذهب ولكنه يحقق المصلحة بصورة لا يحققها الرأي الراجح . وحدث ذلك في عدة مسائل عند وضع مجلة الأحكام العدلية التي هي تقنين للمذهب الحنفي، لم يخرج فيها عن الرأي الراجح إلى الرأي المرجوح إلا في بضعة مسائل ، وكما حدث في تشريعات الأحوال الشخصية في مصر سنة ١٩٢٠م وما تلاه من تعديلات .

وكان هذا أول خروج عن قاعدة التقيد بالرأي الراجح في المذهب ، ولذلك احتاج إلى تبرير من وجهة نظر المذهبيين — بأن قالوا أن هذه السلطة قاصرة على ولي الأمر فقط ،

(١) التعبير بالقياس تعبير خاطئ إذ القياس يكون علي نص الكتاب أو السنة وليس علي نص الفقيه ؛ ولكن هكذا كانت مناهج المقلدين.

وباستعمالها ـ أي باختيار ولي الأمر رأي مرجوح ـــ يصبح هذا الرأي المرجوح راجحا .

جـ ـ ثم سار التحرر من المذاهب خطوة أخرى حين بدأت تشريعات الأحوال الشخصية المبنية أصلا على مذهب معين ، تقتبس أراء من مذاهب إسلامية أخرى تعتبرها أكثر تحقيقًا للمصلحة من رأي المذهب الذي تعتمده هذه التشريعات . وفي إطار هذا الاتجاه أخذ التقنين التونسي للأحوال الشخصية سنة ١٩٥٧م برأي الحنفية خلافًا للمذهب المالكي السائد في تونس بالنسبة لأهلية البنت لعقد زواجها بنفسها ، كما أخذ التقنين السوري للأحوال الشخصية سنة ١٩٥٣م ، برأي المالكية خلافًا للمذهب الحنفي السائد في سوريا بالنسبة لحق الزوجة في طلب الطلاق للضرر ، كما أنه في كلا التشريعين أخذ برأي الحنابلة خلافًا للمذهبين الحنفي والمالكي بالنسبة للشروط التي تشترطها الزوجة على زوجها عند عقد الزواج ، كما أخذ القانون العراقي سند ١٩٦٣م برأي الشيعة في الميراث وعممه على جميع العراقيين من سُنّة وشيعة وأصبحت البنت الوحيدة ترث كل التركة ولا شيء لابن عمها .

د ـ غير أن هذا التطور ـ على أهميته ومخالفته للالتزام المذهبي الذي ظل طابع الفقه الإسلامي عدة قرون ـــ لم يكف لمواجهة الجديد من العلاقات الاجتماعية الناشئة عن نظم الحياة في المجتمع الحديث بعد تقدم الصناعة وتداخل العلاقات التجارية وتنوعها وما تبع ذلك من صور جديدة للمجتمعات لم تكن موجودة عند وضع المذاهب حتى يرد بشأنها رأي فيها . ولو وجد أئمة المذاهب الفقهية الإسلامية في عصرنا لكان لهم في كل ذلك آراء وأحكام وفتاوى ونظريات . لذلك قام زعماء الإصلاح الديني ينادون بفتح باب الاجتهاد وضرورة اهتمام القادرين من علماء المسلمين باستنباط الأحكام الشرعية لهذه الحوادث الجديدة بطريق القياس على ما ورد في نصوص الكتاب والسنة كما كان الشأن في المذاهب الفقهية عند نشأتها ، وشعر بعض العلماء بواجبهم وبدأت تظهر الفتاوى الجديدة في مسائل الشركات والبنوك والتأمين وغير ذلك مما جد في حياة الناس ، وكان للشيخ محمد عبده والشيخ رشيد رضا والشيخ محمد

مصطفى المراغي والشيخ عبد الرحمن تاج والشيخ أحمد ابراهيم والشيخ عبد الوهاب خلاف والشيخ محمود شلتوت والشيخ محمد أبو زهرة والشيخ على الخفيف وغيرهم كثير ، كان لهم فتاوى وآراء في المسائل المستحدثة ، بنوها على أصول الاجتهاد المعروفة في أصول الفقه من القياس والمصالح المرسلة والاستحسان والعرف وغير ذلك من الأصول أشرنا إليها فيما سبق .

وواضح أن هذا الاتجاه وإن أخذ بفكرة فتح باب الاجتهاد في الفقه إلا أنه التزم بأصول الفقه بوضعه التقليدي ولم يتجه إلى فتح باب الاجتهاد في أصول الفقه نفسه كذلك .

هـ - ومن المعلوم أن للمذاهب الفقهية المختلفة آراء مختلفة في أصول الفقه هي التي أدت - ضمن أسباب أخرى - إلى اختلافهم في فروع الفقه ، وأنه إذا جاز للمتقدمين أن يختلفوا في الأصول فكذلك المتأخرون لهم أن يجتهدوا في الأصول كما لهم أن يجتهدوا في الفروع .

وبذلك نكون قد وصلنا إلى ذروة التحرر من المذهبية : فروعها وأصولها ، وبدأت الكتابات الإسلامية المعاصرة تجتهد اجتهادًا مطلقًا هو أقرب ما يكون إلى مرحلة فقه الرأي التي سبقت نشوء المذاهب المختلفة . وقد اتجهت هذه الكتابات اتجاهًا أساسيًّا هو الاستنباط المباشر من النصوص القرآنية والنبوية سعيًا إلى تكوين فقه جديد أو نظريات إسلامية معاصرة تمتد كذلك إلى علوم الاجتماع والاقتصاد والسياسة وغير ذلك من الشئون . ويمكن أن يدخل تحت هذا النوع كتابات الأساتذة المودودي وعبد القادر عودة وسيد قطب ومحمد الغزالي وغيرهم من الأجيال اللاحقة التي كتبت في هذا الاتجاه الساعي إلى تغطية كافة أمور الحياة بنظريات إسلامية .

وقد شمل هذا الاتجاه أسلوبين :

١ - أسلوب الاستنباط المباشر من النصوص العامة التي قررت العدل والإحسان والرحمة والبر والإصلاح .. الخ .

٢ - وأسلوب إقامة نظريات من أحكام الفروع .

٣ - وقد جمع بين الأسلوبين عبد القادر عودة حيث أقام نظرية إسلامية كاملة في التشريع الجنائي من أحكام الفروع ، كما دعا في المقدمة إلى إقامة

نظريات من النصوص العامة كالعدل والمساواة وغيرهما .

و ـ وهناك اتجاه آخر يذهب إلى عدم التقيد بالأحكام الفرعية الواردة في النصوص ، وإنما إلى التقيد فقط بالمباديء الكلية (القواعد) والمقاصد العامة للشريعة المستمدة من النصوص صراحة أو استنباطًا ، وبسط نطاق تطبيقها على كافة أمور الحياة .. ومن أمثلة المباديء والمقاصد العامة المقصودة بهذا الرأي ما نصت عليه المواد المائة الأولى من مجلة الأحكام العدلية ، والتي سبق إلى استنباطها الأصوليون في كتب القواعد والأشباه والنظائر وغيرها .

وممن ذهب إلى هذا الرأي ـــ دون الإشارة إلى مواد المجلة العدلية ـ الدكتور محمد أحمد خلف الله في تعليقه بمجلة الطليعة (المصرية) على حركة المناداة بتطبيق الشريعة الإسلامية .

ز ـــ غير أن البعض رأي رأيًا آخر مقتضاه أن الأصل في أمور المعاملات هو الإباحة ما لم يرد حكم منصوص عليه (بخلاف الحال في العبادات حيث الأصل هو الاتباع) ينظم مسألة ما ، أما حيث لا نص فالمسلمون على أصل الإباحة يشرعون ما يرونه محققًا لمصلحتهم .

وقد عبر عن هذا الاتجاه بوضوح الشيخ محمد محمد المدني رحمه الله في محاضرة بموسم محاضرات الأزهر ، وهو نظر فيه تعميم لرأي الحنابلة في الشروط والعقود .

ح ـــ وفي سياق الآراء الداعية إلى تضييق نطاق النصوص ، نجد أن الفقهاء والأصوليين بحثوا بالنسبة للسنة فيما يعتبر من أقوال الرسول صلي الله عليه وسلم وأفعاله تشريعًا عامًا ملزمًا لجميع البيئات والأزمنة وما يعتبر غير ذلك إما لكونه مسألة تتعلق بالطبيعة البشرية أو مادل الدليل الشرعي على أنه خاص به أو كان تشريعًا زمنيًا خاصًا ببيئة .

وقد عرض العلماء لأمثلة من هذه الأنواع (٢) غير أنهم لم يحصروها فبقى الباب مفتوحًا للمجتهدين في أن يستبعدوا من النصوص ، ومن هذا الرأي الدكتور محمد النويهي (٣) ، وانبرى

(١) كتاب الأحكام في تمييز الفتاوي من الأحكام للقرافي، مقال الشيخ علي الخفيف عن السنة التشريعية بالعدد ٧٨ من مجلة المسلم المعاصر .

(٢) مقال الدكتور محمد سليم العوا عن السنة التشريعية وغير التشريعية بالعدد الافتتاحي من مجلة المسلم المعاصر .

(٣) في بحث نشره بعنوان «نحو ثورة في الفكر الديني» في مجلة الآداب اللبنانية عدد مايو ١٩٧٠م واستكماله في ندوة التخلف الحضاري التي عقدت بالكويت والمنشور في مجلة الشورى الليبية عدد أكتوبر ١٩٧٤م.

لـلرد عليـه آخـرون موضحين أن عمر لم يكـن معطلاً للنصـوص وأنمـا فهمهـا في ضوء نصـوص أخري وقواعـد عامــة في الإسلام كتعطيلـه حد السرقة عام المجاعة وإيقاف سهم المؤلفة قلوبهم وغير ذلك.

ي – وأخــيرًا نجـد البعـض لا يـرى التقيد لا بروح النـص كما في الرأي و ، ولا بلفظـه كمـا في الآراء د ، هـ ، ز ، ح ، ط ، ويرى إطـراح ذلك كلـه ــ في دائرة المعـاملات ــ وإعمـال العقل مطلقًا من كل قيد إلا قيد مراعـاة المصلحة التي يراهـا هي روح النصوص جميعًـا ، محتجًا بقول الرسـول صلـى الله عليه وسـلم في مسـألة تأبـير النخـل « أنتم أعلم بـأمور دنياكم » .

د – لقــد حاولنـــا تصنيـف الآراء المختلفـة في هـذه القضيـة دون نظر إلى أصحـــاب هـذه الآراء ومـا قـد يضمره بعضهم تجاه الشـريعة الإسـلامية ، إذ أن لبحث مواقف الأشـخاص مجـال آخر ، إنمـا اضطررنـا إلى ذكـر بعض الأسمـاء لضـرب الأمثلـة على الاتجاهات الفكريـة موضوع البحث .

ل ـ ولعلـه قـد تبين لنـا ــ بعد هذه الرحلــة بـين المواقـف المختلفـــة مـن النصوص، والأبعاد المختلفـة للاجتهـاد ــ أهميـة رســم الحدود التي يســير ضمنها المجتهدون والسلطة التشريعية التي يحددها دســتور كـل بلد إســلامي بعـد تقدير ظروف كل بلد والمرحلة التي يمر بها .

ولا يكفـي في هذا الصـدد اسـتبعاد الدرجـات المتطرفــة في كـل من اتجـاهي الالـــتزام المذهـبي (الآراء أ ، ب ، ح) والتحـرر من النصوص (الآراء و ، ط ، ي) فـإن الأمـر بقـي مـترددًا بـين عدة مواقـف (الآراء د ، هــــ ، ز ، ح) ويحتـاج إلى حسـم حـتي ينطلق الاجتهاد متبينا طريقه بين النصوص والآراء .

١ــــ وقد أخذ دســتور الجمهوريـة العربيــة اليمنيـــة الصــادر في ٢٨/١٢/ ١٩٧٠ باتجـاه عدم التقيد بالمذهبيـة حين نصت المــادة ١٥٢ منـه علـى أن تقنين الشـريعة الإسـلامية المتعلقـة بالمعاملات يكـون بمـا لا يخـالف نصًـا ولا إجماعًـا ، فجعـل النـص (مـن قـرآن وســـنة) والإجماع هما القيد الوحيد على التقنين. (قريب من الرأي ز) .

٢ ـــ وكذلـك أخذت الجمهوريــة العربيـة الليبية باتجـاه عدم التقيد بالمذهبية حين نصت المادة ٢ من قرار قيادة الثورة الخاص بمراجعـة التشـريعات وتعديلها بما يتفـق مع المبـاديء الأساســية للشــريعة

الإسلامية الصادر في ٢٨/١٠/ ١٩٧١، نصت على إزالة ما يناقض الأحكام القطعية والقواعد الأساسية للشريعة الإسلامية بإعداد التشريعات البديلة آخذة من مختلف المذاهب مع تخير أيسر الحلول حسبما تقتضيه المصلحة العامة ومع مراعاة ما جري عليه العرف في البلاد (الرأي جـ) .

٣ ـ وأرى شخصيًّا الأخذ بالرأي هـ بأسلوبيه ١ ، ٢ ، حيث أنه يجمع بين التقيد بالثوابت من النصوص والمرونة في المتغيرات بما يحافظ كذلك على روح الشريعة وليس على نصها فحسب .

ـ ٥ ـ

مشكلة تكوين المجتهدين

أ – تعدد كتب أصول الفقه التقليدية شروطا للمجتهد ليس من بينها « معرفة الواقع » .

١ ـــ وقد تنبه إلي أهمية ذلك من المتقدمين الإمام أحمد أنه قال : «لا ينبغي للرجل أن ينصب نفسه للفتيا حتي يكون فيه خمس خصال : .... الخامسة: معرفة الناس » .

ويضيف ابن القيم : « وهذا مما يدل على جلالة أحمد ومحله من العلم والمعرفة، فإن هذه الخمسة هي دعائم الفتوى ، وأي شيء نقص منها ظهر الخلل في المفتي بحسبه . وقال في شرح الخامسة : وأما قوله الخامسة معرفة الناس فهذا أصل عظيم ، يحتاج إليه المفتي والحاكم ، فإن لم يكن مما يصلح ، فإنه إذا لم يكن فقيهًا في الأمر ، له معرفة بالناس ، تصور له الظالم بصورة المظلوم وعكسه ، والمحق بصورة المبطل وعكسه ، وراج عليه المكر والخداع والاحتيال ، وتصور له الزنديق في صورة الصديق ، والكاذب في صورة الصادق ، وليس كل مبطل ثياب زور تحتها الإثم والكذب والفجور ، وهو لجهله بالناس وأحوالهم وعوائدهم وعرفياتهم لا يميز هذا من هذا ، بل ينبغي له أن يكون فقيهًا في معرفة مكر الناس وخداعهم واحتيالهم وعوائدهم وعرفياتهم ، فإن الفتوى تتغير بتغير الزمان والمكان والعوائد والأحوال . وذلك كله من دين الله كما تقدم بيانه وبالله التوفيق » .

٢ ـ ويوسع الدكتور القرضاوي هذا الشرط إلى معرفة الناس والحياة فيقول : « وهذا شرط لم يذكره الأصوليون في شروط الاجتهاد ، وهو معرفة المجتهد بالناس والحياة من حوله ، وذلك أنه لا يجتهد في فراغ ، بل في وقائع تنزل

بالأفراد والمجتمعات من حوله ، وهؤلاء تؤثر في أفكارهم وسلوكهم تيارات وعوامل مختلفة : نفسية وثقافية واجتماعية واقتصادية وسياسية فلابد للمجتهد أن يكون على حظ من المعرفة بأحوال عصره وظروف مجتمعه ومشكلاته وتياراته الفكرية والسياسية والدينية ، وعلاقاته بالمجتمعات الأخرى ومدى تأثره بها وتأثيره فيها » .

ثم نقل كلام ابن القيم ، وتابع :

« وهذا في الواقع ليس شرطًا لبلوغ مرتبة الاجتهاد ، بل ليكون الاجتهاد صحيحًا واقعًا في محله . وأكثر من ذلك أن نقول أن على المجتهد أن يكون ملمًا بثقافة عصره ، حتى لا يعيش منعزلاً عن المجتمع الذي يعيش فيه ويجتهد له ، ويتعامل مع أهله . ومن ثقافة عصرنا اليوم أن يعرف قدرًا من علوم النفس والتربية والاجتماع والاقتصاد والتاريخ والسياسة والقوانين الدولية ونحوها من الدراسات الإنسانية ، التي تكشف له الواقع الذي يعايشه ويعامله ، بل لابد له كذلك من قدر من المعارف العلمية ، مثل الأحياء والطبيعة والكيمياء والرياضيات ونحوها ، فهي تشكل أرضية ثقافية لازمة لكل إنسان معاصر . وكثير من قضايا العصر وثيقة الصلة بهذه العلوم بحيث لا يستطيع الفقيه المسلم أن يفتي في قضايا الإجهاض ، أو شكل الجنين ، أو التحكم في جنسه ، وغير ذلك من القضايا الجديدة إذا لم يكن لديه قدر من المعرفة مما كشفه العلم وتكون الخلية الواحدة منهما . وقضية الجينات وعوامل الوراثة ... الخ هذه القضايا العلمية التي قد ينكرها بعض المشايخ الذين لم يدرسوا هذه العلوم الكونية .

ومن هنا أدخل الأزهر هذه العلوم في معاهده ومناهجه من عهد بعيد ؛ لأنها ضرورية لفهم الدين والكون والحياة ، وما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب ، وهي امتداد لما كان عليه علماء المسلمين في عصور الازدهار . وأي معهد ديني يستبعد هذه العلوم الكونية من مناهجه لا يمكن أن يعد رجالا قادرين علي الاجتهاد في قضايا عصرهم [1] .

٣ ـ أقول :

هذا الذي ذكره الدكتور القرضاوي ليس كافيًا لإعداد المجتهد المعاصر ، وإنما هو ضروري لإعداد الداعية المعاصر .

---

(١) كتاب الاجتهاد للدكتور القرضاوي ، ص٤٧ – ٤٩ .

أمـا المجتهد المعاصر فلا يكفيه أن يدرس نتفًا من هذه العلوم التي ذكرها ، والتي أصبحت الآن تخصصات عامة تشمل تخصصات دقيقة داخل كل منها.

ب - إن المجتهد المطلق لم يعد موجودًا ، كما لم يعد من المنتظر وجوده، وإنما الذي يوجد الآن أو يتصور وجوده هو المجتهد الجزئي أي الذي يتمكن من استنباط الحكم في مسألة دون غيرها أو في باب فقهي دون غيره .

٢ـ وهذا المجتهد المتخصص لابد لوجوده وقيامه بمهمته من إعداده إعدادًا تخصصيًا لا في الجانب الشرعي فحسب، وإنما في جانب التخصص الذي يتجه إليه، سواء في الاقتصاد أو الطب أو الاجتماع أو علم النفس أو غير ذلك من المجالات .

ولا يكفي في إعداد المجتهد المتخصص في الاقتصاد مثلاً دراسة كتاب أو مقرر واحد من مقررات الاقتصاد ، وإنما يلزم أن يشتمل برنامجه الدراسي في المرحلة الجامعية الأولى على ٣٠ إلى ٤٥ ساعة من نظام الساعات المعتمدة ، وأن يوجه بعد ذلك إلى الدراسة العليا ، حيث يحصل على عدد آخر من الساعات ، في دراسة متعمقة في الاقتصاد إلى جانب الدارسة الشرعية المتخصصة ، ولا يتسع المجال هنا لأكثر من هذه الإشارة الموجزة .

٤ـ كما ينبغي كي تؤتي هذه الدراسة أُكُلها أن تتم بصورة مقارنة بين الاقتصاد الوضعي والشريعة بحيث يتم التفاعل في ذات المادة التي تدرس ولا يتم تدريس المادتين منفصلتين لأن ذلك يؤدي إلى قيام ازدواج ثقافي داخل عقل الطالب ، مع أن الهدف هو إزالة هذا الازدواج .

٥ـ أن الحل الذي لجأت إليه المؤسسات المختصة بالاقتصاد أو بالطب أو بغير ذلك من إقامة مجالس أو لجان تضم متخصصين في الاقتصاد أو الطب ومتخصصين شرعيين إنما هو حل مؤقت لا يحل المشكلة جذريًا بل إنه يكرس عملية الازدواج الثقافي .

ولا مناص من إنشاء التخصصات البينية التى أشرنا إليها .

ـ ٦ـ
العلة والحكمة

مسألة أخرى من مسائل التجديد في أصول الفقه تتمثل في اللجوء عند القياس إلى الحكمة من حكم الأصل لتطبيقه في

الفرع إذا لم تحقق العلة الحكمة المقصودة، إذ من المعلوم أن العلة هي مجرد وسيلة منضبطة لإجراء عملية القياس وتحقيق مقصد الشارع من حكم الأصل في الفرع ، وقد ذهب إلى جواز ذلك بعض الأصوليين ومنهم الرازي في المحصول . (الجزء الثاني القسم الثاني ص ٣٨٩ - ٤٠٠) .

وهذه المسألة لم تكن ظاهرة الفائدة في البداية حيث كانت ظروف الحياة قريبة من ظروف عصر الرسالة بحيث يسهل وجود نص تقاس عليه الوقائع الجديدة ، ولكن مع تطور الحياة وجدت وقائع بعيدة كل البعد عن الاشتراك في علة حكم الأصل ، ومن هنا بدأ التفكير في صورة جديدة من القياس أطلق عليها أصحابها القياس الكلي ، القياس المصلحي ، القياس المرسل ، القياس الواسع ، القياس الإجمالي ، قياس المصالح المرسلة إلى غير هذه الأسماء التي يجمعها جميعًا محاولة التحرر من الشروط التقليدية للقياس خاصة موضوع العلة وأن يستعاض عنها بالحكمة ، ولكن دائمًا مع البقاء في إطار نقل حكم الأصل الجزئي إلى الفرع الجزئي .

- ٧ -

الاستنباط من القواعد

أ - مسألة أخرى تتمثل في الاستنباط من القواعد ، فقد درج الأصوليون والفقهاء على القول بأن القواعد لا تستخدم في الاستدلال بها إلا إذا كانت منصوصًا عليها كقاعدة «لا ضرر ولا ضرار» ويكون الاستدلال بها في الحالة لا بصفتها قاعدة وإنما بصفتها نصًّا ، وفيما عدا ذلك تنحصر فائدة القواعد في ضبط أحكام الفروع التى تنطبق عليها .

والسبب في هذا التضييق هو أن القاعدة أغلبية بمعنى أنها لا تنطبق على جميع الفروع أي يوجد لها استثناءات ، وبالتالي لا يعرف إن كانت الحالة التى يراد الاستدلال عليها بالقاعدة في حكم أغلبية الحالات أم أنها من قبيل الاستثناء، شأن باقي استثناءات القاعدة.

ب - ونرى أن هذا التبرير ترد عليه الاعتراضات الآتية :

١- أن معظم الأحكام الفقهية مبنى على الظن الغالب ولا يشترط فيه القطع، وكون القاعدة مبنية على الأغلبية لا يفيد أكثر من كونها ظنية وهذا لا يقدح في صلاحيتها للاستدلال بها .

٢- أن الاستثناءات التى ترد على

القاعدة تكون عادة إما منصوصًا على حكمها بما يخالف حكم القاعدة ، وأما خاضعة لقاعدة أخرى اقتضت إعطاءها حكمًا مخالفًا للقاعدة ، وفي كلتا الحالتين لا يقدح هذا السبب أو ذاك في صحة القاعدة .

٣ـ أن الحالة المفترضة التى تحتاج إلى الاستدلال بالقاعدة فيها هي حالة فراغ تشريعي ليس فيها نص كتاب أو سنة أو إجماع و لم يمكن قياسها على حالة منصوص عليها ، وبالتالي يكون إدراجها تحت حكم القاعدة مع حالات الأغلبية الأخرى موضوع القاعدة أولى من اللجوء بشأنها إلى المصلحة المرسلة ، وأقرب إلى الاطمئنان على اتساقها مع النسق الفقهي المقرر بالقاعدة طالما أنه لا يردها أصل مقطوع به مقدم عليها من الكتاب والسنة والإجماع .

- ٨ -

تطوير مباحث مقاصد الشريعة

أ ـ مسألة أخرى تتمثل في تطوير مباحث مقاصد الشريعة ، فمنذ كتاب الموافقات للشاطبي الذي يعتبر قفزة في تاريخ المقاصد كتب في نفس الموضوع كل من الطاهر بن عاشور وعلال الفاسي في منتصف هذا القرن، ثم تجدد الاهتمام فصدرت خلال السنوات العشر الأخيرة عدة كتب وبحوث وما زال الاهتمام متواصلاً .

ب ـ وقد كتبت في الآونة الأخيرة كتابًا هو الآن قيد المراجعة تمهيدًا لنشره تناولت فيه المسائل التالية[1] :

١ـ التفرقة بين مقاصد الخلق ومقاصد الشريعة ونتائج هذه التفرقة .

٢ـ محاولة صياغة مقاصد الشريعة العالية .

٣ـ اشتمال المقاصد على مجموع رتب الضروري والحاجي والتحسيني وتعلق هذه الرتب بالوسائل وليس بالمقاصد .

٤ـ افتقاد الدراسات القانونية لمباحث المقاصد وافتقاد الدراسات الشرعية لمباحث وظيفة القانون في تنظيم المجتمع ومدى تدخل الدولة في حريات الأفراد .

٥ـ محاولة تطوير الكتابة في المقاصد الخاصة المتعلقة بأقسام الشريعة أو بالعلوم الحديثة .

٦ـ محاولة تحديد دور العقل في تحديد المقاصد .

٧ـ تطوير فكرة حصر الكليات في

(١) بالإضافة إلى فصل عن تفعيل المقاصد سنشير إلى محتواه فيما بعد .

خمس وإضافة المقاصد الاجتماعية .

٨ـ بحث ترتيب المقاصد الكلية فيما بينها وإشكاليات هذا الترتيب .

٩ـ محاولة البحث عن معيار اعتبار حكم معين أو وسيلة معينة من مرتبة الضروريات أو الحاجيات أو التحسينيات، وملاحظات تطبيقية .

١٠ـ أن المراتب خمس لا ثلاث ، إضافة ما دون الضروري وما وراء التحسيني وآثار ذلك .

١١ـ نسبية تحديد الوسائل وتسكينها في المراتب بحسب الزمان والمكان والأشخاص والأحوال ، وأمثلة تطبيقية.

١٢ـ إزالة اللبس الخاص بالنسل والنسب والعرض ، ووضع كل منها في موضعه المناسب .

١٣ ـ تحديد المقاصد في إطار أربع مجالات تختص الكليات الخمس بمجال الفرد ، وإضافة مقاصد لكل من الأسرة والأمة والإنسانية .

ـ ٩ ـ

الاستدلال بالمقاصد

أ ـ مسألة أخرى تتعلق بالاستدلال بالمقاصد عن طريق المصالح المرسلة ، ولتوضيح الصورة نضرب بعض الأمثلة :

١ـ أصل حفظ العقل بتحريم شرب الخمر يمكن نقل حكمه بطريق القياس العادي إلى باقي أنواع المسكرات بجامع الإسكار في المقيس عليه وهو الخمر وفي المقيس وهو الأنواع الأخرى .

٢ـ باستخدام القياس الواسع بأسمائه المختلفة التى أشرنا إليها يمكن أن نترك علة الإسكار ونصعد إلى حفظ العقل فننقل حكم التحريم إلى كل ما يؤثر في العقل ـ وإن لم تسكر ـ كالمخدرات .

ويمكن أن نتوسع أكثر فننقل حكم التحريم إلى كل ما يضر بالعقل كالخرافات ، والشعوذات ، وعمليات غسيل المخ ، وتقليد الأسلاف دون برهان ... الخ .

٣ـ باستخدام النصوص العامة التى تمنع الضرر كحديث لا ضرر ولا ضرار يمكن أن نصل إلى حكم التحريم لهذه الصور دون الإنطلاق من نص تحريم الخمر ، وبالتالي نكون قد تركنا طريق القياس بصورتيه العادية والواسعة .

٤ـ باستخدام آلية المصلحة المرسلة ـ والابتعاد أيضا عن آلية القياس بصورتيه، يمكن أن ننطلق من مقاصد شرعية عرفت بأدلة كثيرة لا حصر لها ، أو مندرجة تحت أصل غير معين دون معارض لها ، كمقصد تكوين العقلية

العملية والاستدلال العقلي وطلب العلم، والتفكير ، والنظر .. الخ .

ب ـ وهذه الطريقة ـ المصلحة المرسلة ـ ينبغي في تصوري تطويرها بصورة عامة ـ دون انتظار واقعة جزئية نبحث عن حكمها الشرعي ـ من خلال مراحل عملية معينة توصلا إلى عملية تنظير شاملة على النحو التالي :

١ـ التعرف إلى المقاصد التى تنطبق عليها الشروط التى أشار إليها الغزالي[١] بدرجتيها : ما عرف بأدلة كثيرة لا حصر لها ووقع موقع القطع ، وما عرف ولو بأصل غير معين و لم يعارضه معارض مقطوع به .

٢ـ أن تضاف هذه المقاصد وتركب في بناء فكرى تجمع فيه الأشباه والنظائر وتقسم إلى مجموعات وفقًا لموضوعاتها حسب تقسيمات الكتابات الفقهية المعاصرة حتى تستبين معالم التصور الشرعي في كل موضوع[٢] .

٣ـ أن تضاف إلى كل مقصد من هذه المقاصد الوسائل الموصلة إلى تحقيقه، ويستعان في ذلك بأدوات العصر وأساليبه التى لا تتعارض مع أصل شرعي.

٤ـ أن تضاف إلى مقاصد ووسائل كل مجموعة ما يخصها من القواعد الشرعية ، وكذلك القواعد الشرعية العامة التى تنطبق عليها ، وتعتبر هذه القواعد بنوعيها جزءًا أساسيًّا من هيكل بناء كل مجموعة لأنها تمثل الأحكام الشرعية المتوصل إليها بالأدلة الشرعية الأخرى .

٥ـ أن يتم بناء نظرية متكاملة في كل مجموعة تصلح للتفريع عليها والاستمداد منها بما يحقق التوصل إلى المقاصد وينسجم مع القواعد في نسيج واحد.

٦ـ وفي خصوص المقاصد الخاصة بالعلوم الإنسانية والاجتماعية والكونية ، أن يضاف إلي المرحلتين ٤ ، ٥ ما يخص كلاً من هذه العلوم .

ـ من السنن الإلهية المتعلقة بموضوعه.

ـ ومن الحقائق العلمية اليقينية التى توصل إليها العلم وذلك حتى يكون بناء نظرية كل علم مشتملة على جميع العناصر المعيارية والموضوعية الخاصة به ، ويدخل في العناصر المعيارية :

ـ التصور الإسلامي لله والكون والإنسان والحياة .

ـ القيم الأخلاقية العامة ، والخاصة

---

(١) المستصفي جـ١ ص٢٥٧ ، ٢٦٤ ، المنحول ص ٣٦٤ ـ ٣٧٢ ، وهامش ص ٣٧٠ .

(٢) لنا اقتراح تفصيلي في هذا الصدد صدر تحت عنوان «تجديد الفقه» ضمن سلسلة حوارات لقرن جديد نشر دار الفكر دمشق .

بكل علم .

ـ مقاصد الشريعة الخاصة بالعلم .

ـ القواعد الشرعية الضابطة للعلم.

ـ ١٠ ـ

علاقة أصول الفقه بالعلوم الأخرى

مسألة أخرى خاصة بعلاقة أصول الفقه بالعلوم الأخرى . وقد كان الغزالي يعتبر علم الكلام هو أعلى العلوم : هو العلم الكلي وباقي العلوم من الفقه والأصول والحديث والتفسير جزئية.

والذي نراه أن علم العقائد ـ وليس علم الكلام ـ هو أعلى العلوم ، يليه القيم الأخلاقية العامة ، ثم النظرية العامة للشريعة شاملة علم أصول الفقه ، ثم تأتي باقي العلوم الشرعية وغير الشرعية، مع ما ينتج عن هذا الترتيب من تأثير ما للعلم الأعلى على العلم الأدنى منه مرتبة.

وقد فصلت الكلام في هذه المسألة في كتابي «النظرية العامة للشريعة» ص ٧٧ إلى ٩٩ .

ـ ١١ ـ

تجديد تبويب مادة أصول الفقه

ـ المسألة الأخيرة خاصة بتجديد تبويب مادة علم أصول الفقه ، وقد أجريت محاولة في هذا الاتجاه في كتابي المشار إليه (النظرية العامة للشريعة) لم اقتصر فيها على تغيير التبويب أو إضافة موضوعات جديدة ، بل امتدت لأكثر من ذلك إلى التفرقة فيما يعرف بأدلة الأحكام بين المصادر كالكتاب والسنة والمناهج كالقياس والاستصلاح والأدوات كالعقل واللغة .

ـ ١٢ ـ

خاتمة

أ ـ هذه بعض أهم النقاط التى يدور حولها ما يطلق عليه البعض تجديد أصول الفقه أو الاجتهاد في أصول الفقه ، وهي كما نرى مسائل مشروعة لا نرى مبررًا للإنزعاج من بحثها كما يحدث لكثير من العلماء المعاصرين.

ب ـ والذي يثيره بحث مثل هذه المسائل في نظرنا ـ بعد تعميق البحث فيها وليس قبل ذلك ـ هو طرح السؤال التالي : هل يظل إطلاق اسم أصول الفقه على هذه المباحث مطابقًا لمضمونها أم يكون الأولى البحث عن اسم جديد؟

والذي نراه مبدئيًا هو أن نتيجة البحث هي التى ستحدد الإجابة عن هذا السؤال :

١ ـ فإن كانت محصلة التجديد جزئية

فلا بأس من استبقاء اسم علم أصول الفقه وتعريفه التقليدي بأنه العلم بالقواعد التى ترسم المناهج لاستنباط الأحكام العملية من أدلتها التفصيلية ، إذ يتسع هذا التعريف للتجديدات الجزئية داخل العلم .

٢ـ أما إذا كانت محصلة التجديد كلية وشاملة فنرى في هذه الحالة الحاجة إلى إنشاء علم منهجي جديد تكون أصول الفقه جزءًا منه .

٣ـ وقد تدعو الحاجة إلى ما هو أبعد من ذلك وهو إندراج علوم المناهج (مناهج الأصوليين ومناهج المؤرخين ومناهج الفلاسفة وغيرها) في علم واحد مع احتمال إضافة مناهج جديدة.



فن

التنوير الإسلامي

«٢»

دراسة قرآنية

في فقه التجدد الحضاري

تأليف

د. سيد دسوقي حسن



الهجرة السياسية في الإسلام
النظرية والواقع والأسئلة

د. علي القريشي(*)

ظاهرة الهجرة :

الهجرة ظاهرة شهدتها البشرية منذ القدم ، ولم يزل الناس أفرادًا وجماعات في حركة مستمرة يتنقلون من مكان إلى آخر . فالبعض يترك وطنه لجفاف يحدث أو قحط ينزل أو زلزال يقع أو فيضان يجري أو أمراض فتّاكة تحل ، أو نحو ذلك من الظروف والكوارث الطبيعية .

بينما يترك آخرون مواطنهم بحثًا عن مراكز الرزق أو لتحسين مستوى المعيشة . وتعد ظروف العمل التجاري ومقتضاياته من أسباب الهجرة أيضًا .

أما الأطماع ونزعات السطو والتسلط فهي من دوافع الهجرة والغزو عند آخرين .

وثمة فئة تشد الرحال إلى بلاد أخرى لأسباب علمية ، كأن يتغرب طالبوا العلم سنوات بعيدًا عن الأهل والأوطان، أو يهاجر العلماء أو حملة الشهادات أو أصحاب المهارات إلى حيث تجد خبراتهم مكانًا أفضل للتوظيف ، وهو ما يطلق عليه اليوم بـ «هجرة الأدمغة».

ولكن هناك أسباب أخرى للهجرة تتميز بارتباطها بالمعتقد أو الرأي ، حيث يترك عدد غير قليل من الناس أوطانهم لأسباب دينية أو فكرية أو سياسية .

والمهاجر بهذا الشكل يختلف عن المغترب لأسباب اقتصادية أو علمية أو تجارية أو نحو ذلك من الأسباب غير

(*) أستاذ بجامعة عمر المختار – ليبيا.

العقيدية أو السياسية .

إن هجرة المعتقد والرأي تأخذ منحنيين هما :

أ ـ المنحنى التبشيري :

ـ يتجلي هذا المنحنى حين يؤمن الإنسان بعقيدة أو رسالة ويسعى إلى التبشير بها ، ومثالها هجرة عدد من الأنبياء كإبراهيم الخليل حين غادر أرض العراق إلى الشام ومنها إلى فلسطين ومعه «لوط» ﴿فَآمَنَ لَهُ لُوطٌ وَقَالَ إِنِّي مُهَاجِرٌ إِلَى رَبِّي إِنَّهُ هُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ﴾ العنكبوت٢٦ ، وهجرة موسي حين غادر مصر إلى فلسطين ، ومعظم حركة الأنبياء اقترنت بهجرة من هذا النوع .

كما أن هذا النوع من الهجرة يدخل في مفهوم «الدعوة» حين يجوب بعض الأفراد أو الجماعات مواطن قد تكون بعيدة عن مواطنهم الأصلية ، وقد يستقرون بها بشكل مؤقت أو دائم نشرًا لعقيدة أو مبدأ أو رسالة، أو بهدف توسيع النطاق السياسي للكيان الذي إليه ينتمون .

وتدخل في هذا الإطار هجرة الجند والفاتحين والدعاة والمبشرين الذين يسبقون الجيوش المتحركة أو يتبعونها أو يصحبونها . وهذا اللون عرفته الحضارة الغربية المسيحية حين كان الكثير من الرحالة والمكتشفين والرهبان والمستشرقين يمهدون لجيوش بلدانهم الزاحفة أو يصحبونها وهم يحملون إلى مهاجرهم مشاريع دينية أو ثقافية أو سياسية . كما عرفت الحضارة الإسلامية إبّان امتدادها وخلال حركة فتوحاتها هذا اللون من الهجرة ، حيث شارك الكثير من الأفراد والجماعات عمليات الفتح وأسهموا خلالها إسهامات مختلفة ، وكان لحملة المبادئ والعلوم الإسلامية دورًا فعالاً في هذا الاتجاه .

ب ـ المنحنى السياسي :

المهاجر لأسباب سياسية هو الذي يغادر وطنه نتيجة لقهر أو ضغط تمارسه السلطة الحاكمة بصفته يحمل عقيدة أو تصورًا سياسيًّا مخالفًا لعقيدة أو تصور السلطة . والتوجه بهذه الصفة نحو موطن آخر بحثًا عن الأمان والحرية هو ما يطلق عليه بـ «اللجوء السياسي» .

ولهذا المنحى من الهجرة حالتان : الأولى طابع سلبي تتمثل في الوضع الذي يجد فيه الشخص المخالف نفسه في وضع المطارد أو المحاصر على النحو الذي

يصبح عنده الهروب إلى مكان آمن غير موطنه أمر لابد منه . والثانية ذات طابع إيجابي تتمثل في وضع الشخص الذي يرى أن بلدًا ما في العالم يتجسد فيه النموذج العقيدي أو السياسي أو الحضاري الذي يؤمن به فيهاجر إلى ذلك البلد معبرًا بذلك عن انتمائه العقيدي والسياسي ، ومعلنًا عن ارتباطه العضوي بذلك النموذج .

والهجرة بمنحاها السياسي وبحالتها السلبية والإيجابية هي التى تعنينا في هذه الدراسة .

الهجرة السياسية في الإسلام : النظرية والمضمون :

الهجرة في مدلولها السياسي الإسلامي تعني مغادرة المسلم للأرض التي يستوطنها والمجتمع الذي يعيش فيه إلى أرض ومجتمع آخرين ، وذلك تعبيرًا عن رفض الإندماج بالنظام السياسي القائم ومعارضة الحالة السياسية القائمة التى تمارس في ظلها المظالم والمفاسد ، وتنتهك عبرها الحقوق والحريات.

كما تتجلى هذه الهجرة على مستوى آخر في الحالة التى يُعبَّر من خلالها عن تحديد مركز الانتماء السياسي، وذلك بالإسهام الفعلي والالتحام العضوي في بناء المشروع الحضاري الإسلامي في المكان الذي تتوفر فيه شروط «دار الإسلام» .

وعلى هذا الأساس يمكننا القول بأن الهجرة السياسية الإسلامية تنطوي على النوعين السلبي والإيجابي الذي يمكن وصفهما بـ «هجرة الاستضعاف» و«الهجرة إلى دار الإسلام» .

أ ـ هجرة الاستضعاف :

في ظل النظم التى يجد فيها المسلم الملتزم صعوبات في ممارسة الفروض والواجبات الشرعية ، أو يلقي في إطارها التعسف والاضطهاد أو المطاردة والحصار ، يصير البحث عن مكان آخر أمر لا مفر منه ، طالما لم يكن في المقدور مواجهة ذلك الواقع أو تغييره ، وتلك هي هجرة الاستضعاف .

إن هجرة الاستضعاف قد تتم باتجاه موطن غير إسلامي ، كما يمكن أن تتم باتجاه موطن تتوفر فيه شروط دار الإسلام ، وكلتا الحالتين عرفتها الخبرة السياسية الإسلامية .

فالحالة الأولى قد شهدها العهد النبوي حين آمن بعض المكيّون بالدعوة الإسلامية ولاقوا بسببها اضطهادًا وعنتًا وحصارًا اضطرهم للبحث عن مكان

آخر حفاظًا على أنفسهم وصيانة لمعتقداتهم وجماعاتهم ، وكانت الحبشة التي يملكها «النجاشي» الذي لا يظلم في أرضه أحد هي الموطن الذي هاجروا إليه ، وفي ذلك نزل قوله تعالي : ﴿ثُمَّ إِنَّ رَبَّكَ لِلَّذِينَ هَاجَرُوا مِن بَعْدِ مَا فُتِنُوا ثُمَّ جَاهَدُوا وَصَبَرُوا إِنَّ رَبَّكَ مِن بَعْدِهَا لَغَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾ «النحل : ١١٠»، وقوله ﴿وَمَن يُهَاجِرْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ يَجِدْ فِي الْأَرْضِ مُرَاغَمًا كَثِيرًا وَسَعَةً﴾ «النساء : ١٠٠» .

فحالة الإستضعاف التي عاشتها الجماعة المسلمة آنذاك حتمت عليها الهجرة إلى ذلك المأوى الآمن على الرغم من كونه لا يمثل دار الإسلام. كما يمكن أن نعتبر صحابة الرسول رضوان الله عليهم من مكة إلى المدينة بعد أن اشتد عليهم أذي قريش هجرة من هذا الصنف ، بل حتى هجرته نفسه صلى الله عليه وسلم إلى المدينة ـ بعد أن اجتمع كيد الكفار في «دار الندوة» على قتله ـ هجرة استضعاف أيضًا .

ومن الجدير بالتأكيد هنا أن خيار الهجرة في ظل الاستضعاف لا يطرح لمجرد تعرض المؤمنين لبعض الأذى أو المضايقات أو المعاناة ، بل لابد أن يبلغ الحال حدودًا تصادر من خلالها الحريات وتشتد فيها المضايقات حتى ينسد أفق الدعوة ويُهدد المؤمنون في حياتهم وبالتالي تنعدم أمامهم كل الخيارات إلا خيار الهجرة[1] .

لهذا فإن الهجرة من مكة لم تكن في بدايتها واجبة على كل المسلمين ، حيث بقي كثير منهم مقيمًا فيها ، ولكن حين أصبح البقاء يشكل فتنة أوجب الله تعالى الهجرة على من أطاقها ممن فُتن عن دينه .

وفي عصرنا هذا حين يجد المسلم نفسه في ظل واقع أو كيان يفرض أنماط من التفكير والسلوك لا تتفق مع المبادئ أو الأحكام الإسلامية ، أو يصبح الالتزام بالواجبات والشعائر الإسلامية في إطاره مدعاة للاتهام والملاحقة والاعتقال ، فلابد من اللجوء إلى بلد آخر طالما أن ذلك أفضل للصون والحرية وأهون من البقاء في ظل سلطة جائرة لا ترحم ، ناهيك عن الخضوع لسلطات لا إسلامية تمارس القهر العقيدي ، ومثاله قديمًا ما حدث لمسلمي الأندلس بعد سقوط غرناطة حيث هاجر المسلمون

(١) كلمة الأمة في الهجرة والدعوة ، محاولة لقراءة جديدة ، مجلة الأمة العدد ٦١ ، قطر ، ١٤٠٦ هجرية / ١٩٨٥م ص ٤ـ ٥ .

بأعداد كبيرة نحو المغرب ، وما حدث في أعقاب الحروب الروسية العثمانية حيث هاجرت شعوب إسلامية في آسيا وأوربا كالبخارين والتركمان والشركس والشيشان وغيرهم إلى الأقاليم الداخلية للدولة العثمانية[1] .

أما الصورة الثانية الممكنة للهجرة فتقع في حالة الاستضعاف مع وجود دار الإسلام في مكان آخر ، فإذا ما وقع الاستضعاف والقهر على المسلم في بلده وكان ثمة دار إسلام في أرض أخرى ، فلا يبرر له البقاء في بلده طالما لم يكن قادرًا على الحفاظ على دينه والتزاماته ، ذلك أن الرضوخ للأمر الواقع مع الاضطرار لإظهار الكفر أو ممالئة الظالم وتنفيذ أوامره اللاشرعية بحجة «التقية» أمرًا غير مقبول ، لأن الخضوع للفتنة أو الإلتجاء إلى «التقية» مرفوض مادام في الوسع الهجرة[2] .

وقد وبخ القرآن الكريم المتقاعسين عن الهجرة في مثل هذه الحالة بقوله تعالى: ﴿الَّذِينَ تَوَفَّاهُمُ الْمَلاَئِكَةُ ظَالِمِي أَنْفُسِهِمْ قَالُوا فِيمَ كُنْتُمْ قَالُوا كُنَّا مُسْتَضْعَفِينَ فِي الأَرْضِ قَالُوا أَلَمْ تَكُنْ أَرْضُ اللَّهِ وَاسِعَةً فَتُهَاجِرُوا فِيهَا فَأُولَئِكَ مَأْوَاهُمْ جَهَنَّمُ وَسَاءَتْ مَصِيرًا (٩٧)إِلاَّ الْمُسْتَضْعَفِينَ مِنَ الرِّجَالِ وَالنِّسَاءِ وَالْوِلْدَانِ لاَ يَسْتَطِيعُونَ حِيلَةً وَلاَ يَهْتَدُونَ سَبِيلاً(٩٨)فَأُولَئِكَ عَسَى اللَّهُ أَنْ يَعْفُوَ عَنْهُمْ وَكَانَ اللَّهُ عَفُوًّا غَفُورًا﴾ «النساء : ٩٧ ـ ٩٩» .

لقد كان هذا النص يواجه واقعة في الجزيرة العربية ـ مكة وغيرها ـ بعد هجرة رسول الله صلى الله عليه وسلم وقيام الدولة المسلمة . وكان ثمة مسلمون لم يهاجروا حبستهم أموالهم ومصالحهم حيث لم يكن المشركون يدعون مهاجرًا يحمل معه شيئًا من ماله، أو حبسهم إشفاقهم وخوفهم من مشاق الهجرة ، حيث لم يكن المشركون يدعون مسلمًا يهاجر حتى يمنعوه ويرصدوا له في الطريق .. وجماعة حبسهم عجزهم الحقيقي من الشيوخ والنساء والولدان، ويمضي هذا الحكم متجاوزًا تلك الحالة ويصبح حكمًا عامًا[3] يلحق كل مسلم تناله الفتنة في

(١) حسام محمد سعيد سياط : اللجوء ، السياسي في الإسلام ، دار البيارق ودار عمار ، ط١ ، عمان، ١٤١٨هـ ـ ١٩٩٧ ، ص ١٠ .
(٢) راجع سيد قطب : في ظلال القرآن ، جـ٥ ، ط١ ، دار الشروق ، القاهرة (١٤١٠هـ ١٩٨٨م) ، ص ٧٤٣ .
(٣) أما الحديث الذي رواه مسلم وأبو داود عن ابن عباس (قال رسول الله صلى الله عليه وسلم يوم فتح مكة «لا هجرة بعد الفتح ولكن جهاد ونية ، وإذا ما استنفرتم فانفروا» إنما يعنى أن الهجرة بالمعنى السياسي قد انتفت مبرراتها بإقامة المجتمع الإسلامي والدولة الإسلامية في المدينة ومكة بعد سقوط جبهة الكفر في الجزيرة العربية ، وبالتالي فإن أية حركة أخرى للانتشار إنما تأخذ معنى الجهاد، =

دينه في أية أرض[1] .

إن الهجرة في ظل الأوضاع السياسية ضمن الحالتين المشار إليهما تبدو ملزمة، وقد مرّ بنا كيف أن القرآن ندد بالذين يرضخون للأمر الواقع و لم يهاجروا بحجة أنهم مستضعفون ، بل اعتبر الهجرة في حالة الفتنة واجب عيني لا يُعفى منها إلا المستضعفين الذين لا حيلة لهم ولا يهتدون سبيلاً إلى الخروج، وهو واجب قائم كلما تكررت حالة الاستضعاف على نحو ما ذكرناه . وهذا ماأخذ به وقرره معظم علماء الأمة .

حكم الهجرة في الفقه الإسلامي[2]:

يرى الشافعية والحنابلة والإمامية أن المسلم في دار الكفر أحد ثلاثة :

الأول : قادر على الهجرة منها ولا يمكنه إظهار دينه ولا أداء واجباته ، فالهجرة هنا واجبة ، ويعصى بإقامته ولو كان أنثى لم تجد محرمًا مع أمنها علي نفسها ، أو كان خوف الطريق أقل من خوف الإقامة ، ولأن القيام بواجب الدين واجب على من قدر عليه ، فالهجرة من ضرورة الواجب وتتمته .

الثاني : قادر علي الهجرة ولكن يستطيع أن يُظهر دينه ويؤدى واجباته ، فالهجرة منه مستحبة لتكثير سواد المسلمين وإعانتهم على الجهاد ، وليرتاح من رؤية المنكر ، ولأن السبب الموجب للهجرة هو إخفاء الدين ، وإذا لم يكن ذلك لم تجب ، ولبقاء العباس رضي ا لله عنه مقيمًا بمكة - وهي دار كفر - مع إسلامه .

أما من كان يرجو ظهور الإسلام بمقامه فالأفضل أن يبقى .

الثالث : غير قادر على الهجرة لعجز من مرض أو أسر أو غيره ، فتجوز له الإقامة لقوله تعالى: ﴿ **إِلاَّ الْمُسْتَضْعَفِينَ مِنَ الرِّجَالِ وَالنِّسَاءِ وَالْوِلْدَانِ لاَ يَسْتَطِيعُونَ حِيلَةً وَلاَ يَهْتَدُونَ سَبِيلاً** ﴾ فإن حمل على نفسه وتكلف الخروج أجر .

وإذا كانت الدار الذي يقرر معظم الفقهاء وجوب الهجرة عنها هي الموصوفة عندهم بدار الكفر ، فما حكم

- إلا أنه إذا ما انحسر الكيان السياسي الإسلامي في عصر لاحق وأخذ المسلمون يتراجعون إلى نقطة الصفر السياسي - كماهو الحادث فعلا - ثم ظهرت معالم الاستضعاف ومبررات الهجرة لابد أن نعود مرة أخرى إلى أحكامها قبل الفتح كما هو المستفاد من أقوال الكثير من العلماء .

(١) سيد قطب ،مرجع سابق ، ص ٧٤٣ - ٧٤٥ .

(٢) اعتمدنا في إيراد الآراء المشار إليها في هذا المبحث علي : حسام محمد سعيد سباط ، اللجوء السياسي في الإسلام ، مرجع سابق ص (١٧٠ - ١٧٦) .

الهجرة من دار مسلمة سلطانها ظالم وغير شرعي ويمارس عبر نظامه القهر والاستبداد وتُرتكب في ظل حكومته المظالم والمعاصي؟ .

ذهب المالكية إلى وجوب الهجرة عن دار الظلم ، فقد ذكر أبو بكر بن العربي من أنواع الهجرة الواجبة الخروج من أرض غلب عليها الحرام أو خيف فيها الأذية في البدن أو المال ، مما يعنى أن الهجرة تجب مع وجود الحاكم الظالم ولو كان مسلمًا .

كما قرر الحنفية وجوب الهجرة إذا خُيف من الفتنة .

وهذا ما ذهب إليه الشافعية والحنابلة والإمامية. وقد وافق الشافعية المالكية بوجوب الهجرة من البلد التي يعمل فيها المعاصي مع عدم القدرة علي تغيير ذلك، واستدلوا بقوله تعالى: ﴿**فَلَا تَقْعُدْ بَعْدَ الذِّكْرَىٰ مَعَ الْقَوْمِ الظَّالِمِينَ**﴾ «الأنعام : ٦٨» .

وهذا هو رأى الزيدية حين ذهبوا إلى حرمة مساكنة الكافرين والعصاة والفاسقين حتى لو تمكن المسلم من إقامة شعائره الدينية بينهم واستدلوا بقوله صلى الله عليه وسلم : « فلا يقفن موقف التهم» .

وللمفسرين نقرأ مثلاً ما يقوله الإمام الألوسي في تفسيره من وجوب الهجرة من موضع لا يتمكن الرجل فيه من إقامة دينه ، بينما يرى الشيخ محمد رشيد رضا في تفسيره المنار بأنه «لا يجوز لمسلم أن يقيم في بلد فيها ذليلاً مضطهدًا في حريته الدينية والشخصية».

فكل مسلم يكون في مكان يُفتن فيه عن دينه يجب عليه أن يهاجر منه ، وإلا كانت إقامته معصية يترتب عليها ما لا يحصى من المعاصي .

وإذا كانت الهجرة واجبة على من يضعف عن إظهار شعائر الإسلام ، فإن وجوبها واقع أيضًا على من يُحمل على اعتناق مبادئ غير إسلامية ، ويقسر معها على الإنضمام لحزب السلطة اللاشرعية أو يُحمل على الإشتراك في ممارسات النظام الظالمة أو المنحرفة .

وإجمالاً يمكن القول بأن وجوب الهجرة يتحقق عندما يكون البقاء في الوطن مع وجود إمكانية الهجرة ـ مانعًا من أداء الواجبات والشعائر الإسلامية، أو أنه يؤدي إلى الانخراط في أجهزة السلطة والاندماج أو المشاركة أو الإسهام في ممارستها الظالمة وغير الشرعية على النحو الذي يستحيل أو

يصعب معه التخلص من دوائرها التي قد تمتد إلى مختلف حلقات الحياة العسكرية أو السياسية أو الاجتماعية أو الإعلامية أو الاقتصادية أو غيرها .

ومن المنطقي أن نقول بأن الهجرة اليوم ليست واجبة على المسلم المقيم في بلدان عربية أو مسلمة يملك في ظلها حرية الممارسة العبادية والثقافية ، حتى ولو لم ينطبق على هذه البلدان مفهوم دار الإسلام إذ أنها تبقى «دار مسلمين» - كما نرى - ولايصح أن يُطبق عليها - مثلما يفعل البعض - أحكام دار الكفر، وأن البقاء فيها ضروري ، فهي الساحة الطبيعية لأنشطة التغيير الاجتماعي الإسلامي .

حالات استثنائية :

في حالات قد لا تكون الهجرة مستحسنة حتى مع الاستضعاف إذا كانت تلك الهجرة تمنح الأعداء فرصة التمكن فوق الأرض على النحو الذي يهدد الوجود الإسلامي عقيدة أو جماعة، لهذا يمكن القول بأن المكوث مع المصابرة والتقية والالتفاف أولى من إفراغ الوطن بالهجرة ، بخاصة إذا ما توالت هجرة الإسلاميين واستدعى الطغاة في موازاة ذلك زبانيتهم أو من يستقطبونهم من المرتزقة كبدائل للوطن والمواطن . فالتمسك بالأرض والثبات واتخاذ قرار المواجهة في مثل هذه الحالة يبدو مطلوبًا مهما عزت التضحيات .

ولعل هذا ينطبق على هجرة الفلسطنيين اليوم أمام موجات اليهود حيث رأينا كيف ظهرت أهمية وقيمة الدور الذي لعبه من مكث منهم مرابطًا رغم سعي اليهود إلى تهجيرهم من ديارهم بكل الوسائل[1] .

إن بقاء المؤمن في وطنه رغم الاستضعاف ، مع شئ من التخفي أو التقية ، ربما أفيد وأفضل للإسلام والجماعة من الهجرة ، غير أن قرار المكوث أو الهجرة أمران نسبيان ، أي أنهما يختلفان من حالة إلى أخرى ، ومن شخص إلى آخر . ويبقي تقدير الأنسب في هذه الحالة راجعًا إلى أهل الرأى والدراية من المؤمنين ، أو أن يترك للشخص المعني نفسه إذا كان يُحسن التقدير، بخاصة إذا كان هذا الشخص له من المواصفات أو المؤهلات أو الوضع ما يجعل بقاءه من غير فتنة - أصلح من مغادرته الوطن .

(١) كلمة الأمة : في الهجرة والدعوة ، مجلة الأمة ، مرجع سابق ، ص٤ - ٥ .

من جهة أخرى يمكن القول بأن الابتلاء أو الاستضعاف أو الفتنة في الدين قد لا تشمل بالضرورة - في ظل إقليم معين - جميع المؤمنين ، بل قد تنصب على فرد منهم ، أو على نفر أو قوم دون الآخرين ، الأمر الذي لا ترقي معه الهجرة إلى مرتبة الضرورة الشرعية إلا على من أنصب عليهم مثل ذلك الابتلاء وهم لايقوون على احتوائه أو الصبر عليه .

*** المعطيات التربوية والحركية للهجرة السياسية في حالة الاستضعاف:**

أولاً : المعطى التربوي الصياني :

للهجرة قيمة تربوية صيانة نتبينها إذا ما عرفنا أن استمرار خضوع المسلم لحكم الطاغوت وممارسة الحياة ضمن نظمه وقوانينه ومقاييسه وأجوائه وصيغه المضادة سيضعه في خبرات وتفاعلات حياتية لا إسلامية تلقى بمضامينها وظلالها على فكره وسلوكه شاء أم أبى. واستمرار بقاء المسلم وسط مناخ كهذا من شأنه أن يُعرّضَهُ إلى حالات من التأقلم أو التدجين قد تستأصل في داخله الرفض ، وتصرفه عن إنكار المنكر ، وبالتالي تسلبه إرادة التغيير .

وهذا التداعي الممكن في سلوكية المقهورين قد شخصه - من وجهة عامة - التربوي البرازيلي «باولو فرايري» بقوله «إن المقهورين في مرحلة من مراحل حياتهم قد يحسون بشيء من التوافق مع قاهريهم فلا يكادوا أن يحسونهم خارج أنفسهم ، وقد لا يعني ذلك أنهم لا يعرفون واقعهم المقهور وواقع السلطة القاهرة ، إلا أن تصوراتهم أفعمت بحقيقة الاضطهاد واللاشرعية التى يعانون منها كل يوم بدرجة تجعلهم ربما لا يشعرون بضرورة النضال من أجل التغيير »[1] .

ويتفاقم التداعي إلى أقوى مستوياته حين ينخرط المستضعف أو المقهور في خط السلطة القاهرة ، وينتمي إلى جهازها أو حزبها المتحكم ، ويغدو أداة: «سوطًا أو «عينًا » أو «بوقًا» أو «ديكورًا» يستخدمه القاهر متى وكيفما شاء .

من هنا تبرز الأهمية التربوية للهجرة خشبة الخلاص والنقلة النوعية التى تضع المستضعف في إطار آخر قد يوفر له فرصًا أكبر للنجاة من تلكم التأثيرات

(١) باولو فرايري : تعليم المقهورين ، ترجمة وتقديم د. يوسف نمر نور عوض ، دار القلم، بيروت ، لبنان ، بدون تاريخ، ص٢٩ .

الفاسدة أو المضللة التى يفرزها الإطار السياسي السابق ، باعتبار أن الابتعاد عن سلطان القهر ، والهجرة بعيدًا عن معاييره ومقاييسه وعاداته ونظمه وقواعده المفروضة، إنما يشكل عتقًا لذات المسلم وتحريرًا لضميره وسلوكياته ومواقفه من الاستعباد أو التكبيل المؤكد أو المحتمل ، المباشر أو غير المباشر، فضلاً عن إنقاذه من احتمالات الإنحراف السلوكي وإنزلاقاته الوبيلة ، ذلك أن الاستبداد كما يقول الكواكبي «يضطر الناس إلى استباحة الكذب والتحايل والخداع والنفاق والتذلل .. وينتج من ذلك أن الاستبداد المشؤوم هو يتولى بطبعه تربية الناس على هذه الخصال الملعونة »[1] .

لذا فبدون الخروج بعيدًا لا يكون بوسع المسلم ـ عمومًا ـ أن يحافظ على مبادئه أو يصون نفسه تمامًا من أي تأثير أو تنازل أو تقصير أو وقوع في الخطأ ، لأنه بالضرورة سيخضع في كثير من أمور حياته وعمله إلى الصيغ التى وضعها السلطان القاهر . ناهيك عن احتمالات الانخراط في بطانة القهر أو الانتماء إلى مؤسساته .لهذا اعتبر الكواكبي أن إعانة الظالم تبدأ بقبول العيش تحت ظله والإقامة في أرضه[2] .

إذن ففي الهجرة فرصة ثمينة لإنقاذ النفس مما قد يتركه القهر عليها من تشويه أو ما يؤدي إليه الحصار والتدجين من آثار مدمرة على الشخصية والسلوك.

الثاني : المعطى التربوي النمائي :

نتبين مضمون الهجرة النمائي إذا عرفنا أن الإفلات أو الخروج من إقليم الظلم لا يشكل مجرد نجاة المرء بنفسه وإتاحة المجال له ليمارس عباداته وعاداته وشعائره ، بل أنه أيضًا ينتج فرصًا للتأمل والتفكير والاختيار دون خوف أو ضغط أو إرهاب ، كما سيساعده على الدقة في تناول الأمور والموضوعات بحيث يستطيع أن يميز بين الحق والباطل والحقيقه والزيف ، سواء في الوقائع أو الأحداث أو الأشخاص . وفي كل هذا حماية لنمو الذات وتوفيرًا لإمكانيات ترقيتها سواء على مستوى الفكر أو السلوك .

إن إمتلاك الإنسان حريته بعيدًا عن

(١) عبد الرحمن الكواكبي : الأعمال الكاملة ، دراسة وتحقيق ، د. محمد عمارة ،المؤسسة العربية للنشر ، ط١ ، بيروت ، لبنان ، ١٩٧٥م ، ص ١٣١ ـ ١٣٩ .

(٢) المرجع نفسه، ص١٣٩.

سلطان القهر ونظامه من شأنه أن يفجر فيه الكثير من الطاقات المكبوتة ، ويتيح له فرص الترقية النفسية والثقافية ، كما يسمح له بخيارات الفعل واقتحام حقول العمل وممارسة الإبداع دون قيد أو خوف أو نفاق ، الأمر الذي يمكنه من تقديم خدمة رفيعة لشخصه تتمثل بإمكانات تحصين الذات وحمايتها وتنميتها على مختلف المستويات الروحية والفكرية والوجدانية .

الثالث : المعطى الحركي التغييري :

إن الهجرة كما هي تحصين للذات وحماية لها تشكل في الوقت نفسه دفعًا لها باتجاه النهوض والاضطلاع بمهام العمل من أجل التغيير على الصعيد الاجتماعي . ولعله غير خاف بأن الطغاة والمتسلطين كثيرًا ما يخشون مغادرة المعارضين الوطن ، على اعتبار أن ذلك يحرر هؤلاء من القبضة السلطوية ، ويتيح لهم التفكير بشكل حر ويشجعهم على التحرك المضاد دون خوف ، كما سيدفع بهم نحو تجميع قوى الساعين إلى إحداث التغيير وبالتالي توفير الشروط المناسبة للزحف والعودة لإطلاق حرية الوطن المأسور مثلما فعل النبي وأصحابه من المهاجرين والأنصار أثناء فتحهم مكة إنطلاقًا من قاعدة التأسيس : المدينة المنورة.

من هنا تبدو القيمة الحركية للهجرة بصفتها مشروعًا جهاديًّا وحركة في التحضير لإزالة أسباب الهجرة وتوفير المناخ السياسي لقيام الشرعية في الوطن المهجور ، وبالتالي فهي ليست حركة انسحابية ، ولا يصح أن تفهم كما هي عند قلة من الإسلاميين ـ بمعنى المقاطعة واعتزال المجتمع «المسلم» بعيدًا في مناطق نائية ، فهذا فهم خاطئ ليس له أساس في شرع أو تجربة شرعية ،ولا هو بمعبر عن موقف حركي إيجابي ، وبالتالي ليس له أي مردود على طريق التغيير .

ب ـ الهجرة إلى دار الإسلام :

إذا واجه المسلم حالة قيام نظام إسلامي شرعي في إقليم ما فما حكم الهجرة إلى مثل هذا الإقليم؟

في تاريخ الإسلام حين أنهى الرسول صلى الله عليه وسلم مرحلة من دعوته في مكة ، كانت بوادر الانتقال إلى مرحلة الدولة تتضح عبر أخذه البيعة (الأولى ثم الثانية) من أهل المدينة إبان مواسم الحج حتى تهيأت يثرب بعد ذلك لاستقباله نبيًّا وقائدًا وسياسيًّا . في هذه اللحظة أضحت الهجرة إلى المدينة

ضرورة حيوية ملزمة على المؤمنين من أهل مكة وما حولها ، باعتبار أن تجميع القوى في إطار ذلك الإقليم أضحى أمرًا أساسيًا باتجاه حسم الصراع .

لهذا ندد القرآن بمن تخلف عن الهجرة في ظل ذلك المنعطف .قال تعالى: ﴿قُلْ إِنْ كَانَ ءَابَاؤُكُمْ وَأَبْنَاؤُكُمْ وَإِخْوَانُكُمْ وَأَزْوَاجُكُمْ وَعَشِيرَتُكُمْ وَأَمْوَالٌ اقْتَرَفْتُمُوهَا وَتِجَارَةٌ تَخْشَوْنَ كَسَادَهَا وَمَسَاكِنُ تَرْضَوْنَهَا أَحَبَّ إِلَيْكُمْ مِنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ وَجِهَادٍ فِي سَبِيلِهِ فَتَرَبَّصُوا حَتَّى يَأْتِيَ اللَّهُ بِأَمْرِهِ وَاللَّهُ لاَ يَهْدِي الْقَوْمَ الْفَاسِقِينَ﴾ «التوبة : ٢٤» .

إن استقرار النبي في المدينة يشيّد الكيان الاجتماعي والسياسي للإسلام في إقليمها ومعه أصحابه من المهاجرين والأنصار قد جعل من الدعم والإلتفاف حوله أمرًا بالغ الأهمية. فاستدعاء بقية المؤمنين من خارج المدينة للمشاركة السياسية ينطوي على أبعاد ذات أهمية كبيرة ، لهذا اكتسب موضوع الهجرة في تلك اللحظة التأسيسية قيمة عليا ، حتى ارتقى إلى حكم الواجب ، ووبخ ا لله المتقاعسين عن أدائه ، ورفض أي عذر لهم .

لقد كان مقياس الإيمان الحقيقي في تلك اللحظة التاريخية ـ والشرك لما يزال سائدًا في مكة ـ هو الخضوع لمقتضيات دولة الإيمان في المدينة والمبادرة إلى الانفكاك عن قيود المكان وأسر الطغيان وإغراء المال وحب الأهل والزوج والسكن والتراب والذكريات الشخصية إلى ما هو أعلى وأسمي ، إلى الأخذ بخيار العقيدة والمقتضيات الرسالية العظمى ولو على حساب العواطف والمصالح والاعتبارات الذاتية، الأمر الذي يتحمل معه المتخلفون مسؤولية تخلفهم ، بخاصة إذا ما اضطرهم ذلك إلى الانصياع والتعاون مع من حارب تلك الدولة الوليدة . قال تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ تَوَفَّاهُمُ الْمَلاَئِكَةُ ظَالِمِي أَنفُسِهِمْ قَالُوا فِيمَ كُنتُمْ قَالُوا كُنَّا مُسْتَضْعَفِينَ فِي الأَرْضِ قَالُوا أَلَمْ تَكُنْ أَرْضُ اللَّهِ وَاسِعَةً فَتُهَاجِرُوا فِيهَا فَأُولَئِكَ مَأْوَاهُمْ جَهَنَّمُ وَسَاءَتْ مَصِيرًا إِلاَّ الْمُسْتَضْعَفِينَ مِنَ الرِّجَالِ وَالنِّسَاءِ وَالْوِلْدَانِ لاَ يَسْتَطِيعُونَ حِيلَةً وَلاَ يَهْتَدُونَ سَبِيلاً فَأُولَئِكَ عَسَى اللَّهُ أَنْ يَعْفُوَ عَنْهُمْ وَكَانَ اللَّهُ عَفُوًّا غَفُورًا وَمَنْ يُهَاجِرْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ يَجِدْ فِي الأَرْضِ مُرَاغَمًا كَثِيرًا وَسَعَةً وَمَنْ يَخْرُجْ مِنْ بَيْتِهِ مُهَاجِرًا إِلَى

اللَّـهِ وَرَسُولِهِ ثُمَّ يُدْرِكْهُ الْمَوْتُ فَقَدْ وَقَعَ أَجْرُهُ عَلَى اللَّـهِ وَكَانَ اللَّهُ غَفُورًا رَحِيمًا﴾ «النساء : ٩٧ - ٩٨» .

ويمكن سحب حكم الهجرة بشكله المذكور على زماننا المعاصر حين يعيش المرء مستضعفًا تحت ظل سلطات تفتنه عن دينه وتحول بينه وبين أداء واجباته وشعائره الدينية(١) وكان ثمة دار للإسلام في مكان آخر.

كما تصبح الهجرة إلى هذه الدار ضرورية على مستوى دعمها بغض النظر عن وجود حالة استضعاف أو عدم وجودها .

ولا يستثنى من الهجرة إلا من كان بقاؤه في الوطن - مع افتراض الاحتفاظ بسلامة الدين - أجدى وأنفع للإسلام والمسلمين.

*** المعطيات التربوية والحركية للهجرة إلى «دار الإسلام» :**

إن ترك وطن الطفولة والصبا وبلد الآباء والأجداد إلى وطن آخر توافرت فيه شروط «دار الإسلام» إنما يعبر عن سلوك جهادي وممارسة كفاحية لا يلجأ إليه إلا الناس المبدئيون الذين لا يبالون بما يلحق بهم من خسائر مادية أو ما يلاقونه من مشاق ومتاعب .

وتُعد هذه الهجرة - رغم ذلك - مدرسة لترسيخ الهوية وتعميق الانتماء فضلاً عن كونها إطارًا عمليًّا لتنمية الشعور العالي بالمسؤولية وتأكيد روحية النضال والتضحية.

فالمهاجر في كل ما يتركه وراءه من أهل وأرض ومصالح إنما يمارس فعلاً قويًّا على صعيد نمو الذات وترقية المسلك الإسلامي الذي يجسده الانحياز الحاسم للمشروع الحضاري ومرتكزه الكياني (دار الإسلام) ، كما أن فكرة الأرض ذات المحتوى العاطفي أو الوطني تتضاءل في الفكر والوجدان لصالح فكرة الأرض ذات المحتوى العقيدي الرسالي . وقد كان سلوك القدوة الأعظم صلى الله عليه وسلم وهو يهجر مكة - وهي موطنه وأحب البلاد إليه - إلى حيث يثرب موطن العقيدة وقاعدة التأسيس ، إنما يبلور مفهومًا جديدًا للوطن أضحت بموجبه الأرض التي تحمي العقيدة ومشروعها الاجتماعي هي الأرض التي تستحق الانتماء والولاء أكثر من أية

(١) إن من لم يهاجر إلى المدينة من أهل مكة محتفظًا بإيمانه دون أي إسهام في فعاليات الشرك، إنما يحتل الدرجة الثانية من الفضل بعد المهاجرين والأنصار ، طالما كان يترقب في الوقت نفسه جلاء الموقف على أمل اللحاق بالنبي وأصحابه .
- راجع : د. موسى بناي العليلي : الهجرة والنصرة في القرآن الكريم ، الدار العربية للموسوعات ، ط١ ،١٩٨٩م ، ص ٢٠ .

أرض أخرى.

ومن المعطيات التربوية الأخرى لهذا النوع من الهجرة تأكيد مبدأ التآخي الذي ينطوي على الموالاة والنصرة ﴿إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ﴾ ، ﴿وَمَنْ يَتَوَلَّ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَالَّذِينَ ءَامَنُوا فَإِنَّ حِزْبَ اللَّهِ هُمُ الْغَالِبُونَ﴾ .

تلك المعاني تشكل في مضمونها مبادئ ومقومات المدرسة الاجتماعية الإسلامية التى تستهدف خدمة المشروع الحضاري الإسلامي وتعمل على إنجاحه.

ومن هنا تتجلى المعطيات الحركية للهجرة من خلال التفاعل بين المواهب والقدرات المهاجرة ودارالإسلام علىالنحو الذي يُعطي لمشروع هذه الدار دفعة قوية ويعكس في الوقت نفسه وجهها الأممي .

إن الإسهام المشترك في إطار فعاليات دار الإسلام من قبل مختلف العناصر والطاقات المؤمنة ـ المقيمة والمهاجرة ـ سيعكس دون شك حالة حضارية لا تتجلي إيجابياتها على عملية التغيير والتطور في إطار تلك الدار فحسب بل على المهاجرين أنفسهم بما سيكتسبونه من تجارب وممارسات قد تؤهلهم للعمل التغييري وتساعدهم على توفير أسباب قيام الشرعية في أوطانهم فيما بعد .

إلا أن ثمة مسألة أساسية. لابد من تأكيدها هي أن تدفق هذه المعطيات التربوية أو الحركية يتوقف إلى حد كبير على مدى تحمل «المجتمع القاعدة» «دار الإسلام» لمسؤولياته اتجاه المهاجرين . ولعل ذلك يظهر ابتداء من لحظة الإيواء والاحتضان ، وعند اختبار مدى تطبيق مبادئ الأخوة والمساواة بين المهاجرين والمقيمين فضلاً عن مدى منح المهاجرين الحقوق والحريات وشمولهم بالرعاية والاهتمام . فبقدر مايتحقق ذلك بالشكل الإيجابي الذي تقرره التعاليم الإسلامية ، ستكون دار الهجرة دون شك خير وسيط يوفر مثالية الإلتزام والتطبيق ويمنح فرص التفاعل المشترك ويساعد بالتالي على نمو السلوك المستقيم على مختلف الأصعدة الاجتماعية والسياسية .

المهاجر الإسلامي المعاصر : الواقع والأسئلة :

إذا كانت الهجرة ظاهرةً وحكمًا شرعيًا، قد ارتبطت بحالة تاريخية هي هجرة المسلمين من مكة إلى الحبشة في مرحلة الاستضعاف ، وفي هجرة

المسلمين من مكة إلى المدينة أثناء قيام الدولة الإسلامية فإن تكرار هذين الطرفين المذكورين في العصر الحديث ليس بمستبعد ، بل هو حقيقة عاشها بعض المسلمين في عصور مختلفة كما يعيشها البعض منهم في أكثر من مكان هذا اليوم.

فحين يضحى الالتزام بالتدين والخط الإسلامي تهمة تستحق المطاردة والإضطهاد ، ثم تتاح فرصة الهجرة بعيدًا عن دوائر المنع والقمع والتخويف والإفساد ، فإن ما توفره هذه الفرصة من معطيات تنطوي على العديد من الاختبارات والتجارب لابد أن تضع المسلم المهاجر أمام أسئلة يتعين الإجابة عليها سواء كانت الهجرة إلى بلد غير مسلم أو كانت الهجرة إلى بلد تتمثل فيه شروط دار الإسلام ، وذلك بحدود ما يملكه ذلك المهاجر من حرية وإمكانات .

والمُهّجر ، والمنفى ، وغير العائد ، لأسباب أو ظروف إسلامية ، يُعد مهاجرًا بالمعنى المذكور ، ويخضع للأسئلة نفسها .

ومن الأسئلة التى تبرز في هذا الخصوص :

* إلى أي حد استطاع المسلم المهاجر أن يستثمر معطيات الهجرة؟ وكيف؟

* وإلى أي مدى تمكن من تحقيق شروط الصون والنماء في ظلها؟

* هل استطاع تجاوز إبتلاءات الهجرة إن كانت لدار الإسلام أو كانت لغير هذه الدار ؟

* هل ظهر في هجرته في المستوى الذي يجعله قدوة للآخرين؟

* ثم كم من المهاجرين تمثل معادلة «إن لم أكن شهيدًا ، فلابد أن أكون منقذًا ، أو في الأدنى معافى ... وإلا فإني من الخاسرين؟

إن الهجرة لون من ألوان الابتلاء التى يختبر فيها الخالق سبحانه وتعالى عباده ﴿وَنَبْلُوكُمْ بِالشَّرِّ وَالْخَيْرِ فِتْنَةً﴾ «الأنبياء ٣٥» ، فالدخول في التجربة يضع المرء ولاشك أمام مختلف الخبرات السارة وغير السارة.

ففي أكثر الأحوال تجابه المهاجر حالات من العوز أو التشرد أو الغربة أو الحيرة ، أو افتقاد الأمن أو استشعار الحصار أو ضنك العيش أو غير ذلك من الأوضاع أو الحالات الصعبة الاستثنائية. كما قد يجد نفسه وقد انفتحت أمامه الكثير من الأبواب سواء على صعيد

الرزق المادي أو فرص الحيازة العلمية أو الترقي الاجتماعي أو الصعود السياسي.

وإنه لمن الفطنة وصدق التُقى أن يكون المهاجر منتبها لنفسه وكابحًا لنوازعه وأهوائه وأنشطته في أي حال يجد نفسه فيه، بحيث لا يغفل لحظة عن حقيقة أنه ـ أولاً وأخيرًا ـ مهاجر في سبيل الله .

ولكن لو ألقينا نظرة على سوح الهجرة ، وتأملنا حالات المهاجرين الذين غادروا الأوطان باتجاه المنافى الإجبارية أو الاختيارية لأسباب أو ظروف إسلامية ، فعلى كم من الألوان سنراهم؟ ، وعلى أي التصنيفات يمكن أن نصنفهم ؟

لاشك أن قسمًا من هؤلاء لم ينس حقيقة أنه ترك الوطن في سبيل ا لله ، وأن هجرته لم تكن إلا إليه ، وعلى هذا الأساس لم يتخلف عن استثمار المعطيات «الصيانية» و«النمائية» و«الحركية» للهجرة ، ولم يتوان عن تجسيد نموذجية عالية في التفكير والفعل والإبداع .

إلا أن ثمة نماذج سلبية تفرزها التجربة ، ولا يمكن للأسف أن نتغاضى عنها ، ومن تلك النماذج نذكر :

١ـ المهاجر التاجر :

هو المهاجر الذي يعيش خارج وطنه لأسباب إسلامية ، ثم تتاح له فرص العمل والاكتساب فتستغرقه الأعمال الخاصة حتى يتحول عنده البحث عن الثراء محورًا وهدفًا يتفرغ إليه كليًّا، ناسيًا واجباته العامة وما تقتضيه الهجرة وأسبابها من هموم واهتمامات .

إن من هذا الصنف من كان في بلده «مجاهدًا» أو «عالمًا» أو «فقيرًا متواضعًا» لكن ظروف الهجرة حولته إلى مستثمر تتملكه رغبة الاكتناز وتشغله فكرة الربح وفعاليات التجارة وربما بناء البيوت الفخمة واقتناء السيارات الحديثة، بل أن بعضًا من هؤلاء يذهله التكاثر عن أداء «الحقوق المالية والشرعية» ناهيك عن مد يد العون إلى المحتاجين من إخوانه.

والأخطر من ذلك حين يدخل المهاجر التجارة من باب الواجهات السياسية أو الدينية التى قد تستغل على نحو تظهر من خلاله الكثير من المفارقات.

٢ـ المهاجر المشغول بالزعامة:

من المهاجرين من يمتلك بعض المواهب أو الخلفيات أو القدرات

السياسية والثقافية ، وحين يجد فرص العمل السياسي أمامه واسعة ينخرط في أنشطتها - وهو أمر طبيعي ومطلوب - إلا أن توظيفه لمفردات ذلك العمل قد يأخذ منحى غير صحي حين يتمحور حول مطلب الزعامة وحب الظهور ربما تنفيسًا عن مكبوتات سياسية أو اجتماعية ، حتى أن بعضًا من هؤلاء من يلجأ إلى تأسيس منظمة أو واجهة سياسية أو إعلامية يربطها بشخصه أو فئته التي يتحيز لها وتتحيز له ، كما قد تستثمر في إطار ذلك الروابط العشائرية أو المناطقية وربما الزي الديني لتحقيق تلكم الأهواء والمآرب .

وهكذا يتحول المهاجر من مهاجر في سبيل الدين والمجتمع إلى مهاجر في سبيل الشهرة والزعامة والتحزب الضيق.

والأسوأ من ذلك حين تؤدي توجهات من هذا النوع إلى ما يقوّي عوامل الفرقة ويغرى بالنزاع ، ويمنح بالتالي قوى الطغيان الجاثمة على صدر المواطن والوطن عمرًا أطول!

٣- المهاجر النفعي :

إذا كان من المفترض بالمهاجر السياسي أن يجعل الرفض ومشروع التغيير محورًا لحركته ونشاطه باعتبار أن ذلك هو السبب الرئيسي لهجرته ، فإنه من الممكن أن تُقوّم شخصيته كمهاجر بمدى نهوضه بمقتضيات الهجرة . والمنطق الذي يحكم إختيار بلد الهجرة هو الذي يؤشر على مدى قيامه بذلك النهوض .

فإذا كان المهاجر في سبيل الله لايسعه التفريط في مكان تتاح له من خلاله فرص العمل الرسالي وإمكانيات توظيف المواهب والقدرات بما يتناسب ومصلحة القضية التى هاجر من أجلها ، فإنه سيلفت نظرنا حين لا يخجل بعض المهاجرين من تبرير اختياراتهم أو تحولاتهم المكانية غير الموفقه (بمنظور أهداف الهجرة الإسلامية ومقتضياتها) بالإرتكان إلى مبررات مناخية أو تعليمية أو اجتماعية ، كما في حالة تحجج البعض بأن لغة هذا البلد الذي يفضله - عادة ما يكون أوربيًا - تناسبه وتناسب أولاده ، أو أن لغة ذلك البلد الذي يستبعده - عادة ما يكون مسلمًا - غير مناسبة له ولأولاده - فُيفرّط مثل هؤلاء بفرص العمل والفعالية وأداء الواجب ، بحثًا عن منافع ذاتية أو مصالح ثانوية . قال صلى الله عليه وسلم : « إنما

الأعمال بالنيات ولكل امرئ ما نوى ، فمن كانت هجرته إلى الله ورسوله فهجرته إلى الله ورسوله ، وإن كانت هجرته إلى دنيا يصيبها أو امرأة ينكحها فهجرته إلى ما هاجر إليه» .

والحقيقة أن من يهاجر لنفسه ولدنياه، وتحلو له الإقامة في المهجر ، سيمكث ـ في الغالب ـ في موطن هجرته حتى لو انتفت أسباب الهجرة أو اقتضت منه مصلحة الدين والوطن الرجوع . فمن المتوقع أن المنطق النفعي ـ لا الدواعي العليا ـ هي التى ستتحكم في قرارات المكوث أو العودة .

لقد تجلت بعض هذه السلبيات في هجرة بعض الجماعات المسلمة التى عانت من قهر أو سجن أو تشريد في مواطنها ، ثم وجدت في بلدان الخليج والجزيرة العربية مآوى آمنة ومنابع للرزق الوفير ومرتعًا للعيش المرفه ، حتى نست أو كادت أن تنسى مشاريعها الأولى وساحات عملها الأصلية وآثرت البقاء الدائم هناك .

٤ـ المهاجر المفتون :

للإفتتانه مداخل تبدأ عند من يهاجر إلى بلد غير إسلامي بالشعور بالامتنان إزاء البلد ـ الغربي عادة ـ وهو يمنحه بعض المزايا المادية والصحية ، وقد يتطور ذلك الشعور إلى اعجاب فميل نحو الأنماط الحياتية لذلك البلد ، حتى يبلغ به الأمر حالة من التمثل أو التبني للقيم والمعايير والعادات السائدة هناك ، وبالتالي يذهله ذلك الوضع الاستلابي عن رؤية حقيقية أن الغرب مناهض للإسلام ، علاوة على كونه داعمًا أساسيًا للنظم الطاغوتية التى ربما بسببها ترك المهاجر المسلم وطنه[1] .

وإنه لمن الطبيعي أن تمتد حالة الإستلاب لتشمل جوانب مختلفة من حياة المهاجر ، وليس الجانب اللساني إلا الوجه البارز لذلك ، حتى لنرى أن بعضًا من هؤلاء لا يحلو له التكلم إلا باللغة الأجنبية حتى مع أولاده ! بل أن العديد من هؤلاء من يوّطن نفسه على البقاء في بلد المهجر و لم يعد التفكير في العودة واردًا بعد ذلك التكيف والاندماج بالآخر .

٥ـ المهاجر السائح :

ثمة صنف آخر من المهاجرين يتمثل بذلك النفر الذي يستهويه السفر ويغريه التنقل والتمتع بألوان الحياة وأنماطها

(١) د. أحمد القديري : الإسلام وصراع الحضارات، كتاب الأمة ، العدد ١٤٤ ، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية ، ط١ ، الدوحة، ١٩٩٥ / ١٤١٥ هـ ، ص ٣٦ .

المختلفة حتى لتستغرقه هذه الهواية وتتحكم بأولوياته . وإذا كان حق التنقل جزءًا من حرية الإنسان في الإسلام ، إلاّ أنه ينبغي أن لايتحول هذا الحق إلى ملهاة تشغل المهاجر عن قضيته الأساسية وما تقتضيه من إسهامات أو ضرورات ، كضرورة الاستقرار أو العمل في إقليم أو منطقة بالذات أو عدم مغادرة إقليم أو منطقة بعينها .

إن الهجرة أو اللجوء السياسي عند هذا الصنف يشكل فرصة للأنس والتمتع بمباهج البلدان والحياة العصرية والابتعاد عن الظروف الحرجة ومنغصات العيش التي يشهدها الوطن ويتجرعها المواطن.

٦ـ المهاجر المنعزل :

من المهاجرين من تثقله التجربة بمعاناتها الأمنية والمعيشية ويضايقه كثيرًا ما يتلقاه عبر مسيرته من صعوبات أو عنت ، حتى تنشأ بداخله مشاعر من الحذر والتوجس تدفعه أحيانًا إلى الابتعاد عن كل شئ من شأنه أن يجلب معه الأذية أو إحتمالاتها ، ولهذا يميل أمثال هؤلاء إلى العزلة بعيدًا عن رفاق الهجرة وأجوائهم ، بل أنه كلما طال بهم الأمد أو تزايدت مفارقات الساحة كلما إزداد لديهم الشعور بالاحباط وبالتالى أمسى إيثار السلامة دافعًا لإعطائهم الظهر لكل نشاط أو مشاركة حتى ولو كان فيها خدمة للإسلام أو الجماعة ، وبهذا يتحول المهاجر الذي يفتقد إلى الصبر وسعة الصدر وفطانة المفتنين إلى رقم معطل لا أستفاد من هجرته ولا أفاد.

٧ـ المهاجر المنّان :

من المهاجرين من تضطره الظروف والتعقيدات السياسية أو الاقتصادية أو الأمنية أو الدينية إلى الالتحاق بقوافل المهاجرين على أمل أن يهيئ له من سبق من المهاجرين أسباب العيش وأنماطه التى افتقدها في الوطن . فإذا ما اصطدم هذا الصنف بإشكالات الواقع الجديد ولسعته بعض ملابساته ـ بخاصة إذا كانت هجرته لدار الإسلام ـ فإنه سرعان ما يعلن عن تذمره ويبدى سخطه ولايكف عن توجيه اللوم وإظهار النقمة بل والندم علىالهجرة ، وكأنه يريد أجرًا فوريًا مقابل هجرته !

والمدهش حقًا أن يُظهر نفرًا من هؤلاء حنينًا شاذًا نحو القاهر ، حتى لتراوده النفس بالعودة إلى نظام القاهر وأحضانه! ... وفي بعض تجارب الهجرة

الإسلامية المعاصرة وجدنا بالفعل من يعود أدراجه ـ برغم المخاطرة وانتظار المجهول ـ إلى الوطن الذي هجره على أمل أن يستعيد بعض ما افتقده من أسباب العيش وحميمية الحياة الاجتماعية دون أن يميز بين حياة يمتلك في إطارها الحرية والقدرة على صيانة النفس وأداء الواجبات ، وحياة لا تمكنه من امتلاك مثل تلك الحرية ولا القدرة على صيانة النفس وأداء الواجبات !

وفي الأصل إن هجرة أمثال هؤلاء تنشأ في الغالب على نحو اضطراري أو تجئ صدفة ، أو نتيجة لفوران عاطفي آني ، ولايمكن أن تكون صادره عن اختيار إيماني حر أو منطوية على وعي شرعي بوجوب مفاصلة الكافر أو الظالم ورفض العيش في ظله . وهذا ما يفسر لنا التراجع المتهالك عند بعض هؤلاء وعودتهم الغبية إلى أحضان القاهر ونظامه .

٨ـ المهاجر بالصدفة :

في ظل الحالة التى يُرفض فيها النظام اللاشرعي وتقوى خلالها حركة المعارضة الإسلامية فقد تتسع حركة البطش السلطوي وتمتد أنشطته العمياء إلى فئات من المسلمين ربما لم تكن في الأساس تقف في صف المعارضة أو لم يسبق أن عرفت برأى إسلامي مناهض مُشهر ، الأمر الذي قد يدفع بعضها إلى الهجرة خوفًا من شمولها بنتائج نزعة التوجس التى تحكم نفسية السلطة الباطشة التى لا تتردد عن أخذ الناس بالشبهات .

من ناحية أخرى نجد أن ثمة أفراد يهاجرون أو يُهّجرون دون إرادتهم ونتيجة ارتباطهم بصلة قرابة أو صداقة ببعض المعارضين ، أو لوجود بعضهم في مواقع جغرافية وردها المهاجرون واتاح لهم ذلك نشوء نوع من العلاقات معهم جعلهم في قائمة المطلوبين .

إن مثل هؤلاء أو أولئك حين يكونون غير مهيئين في الأصل لفكرة الهجرة فضلاً عن تحمل تبعاتها لايعدو إلا أن يكونوا مهاجرين بالاضطرار أو بالصدفة ولا يمكن اعتبارهم مهاجرين حقيقيين ما لم يحدث لديهم إيمان أو تحول فكري أو سياسي يضعهم في مصاف من حاز تلك المرتبة. وإلاّ فإن ثمة نتائج سلبية يمكن أن تفرزها تجربة هؤلاء سواء على أنفسهم أو على الآخرين .

إن التحول الحقيقي الذي يؤهل

لحمل صفة المهاجر في سبيل الله أمر ممكن لكنه بحاجة إلى إثبات على أرض الواقع والممارسة ولا يعد الظهور في المناسبات مع المهاجرين الحقيقيين ـ حين ينطوي الظهور على منفعة أو يشكل فرصة لاغتنام بعض المكاسب أو المصالح الذاتية ـ تحولاً حقيقيًا .

٩ ـ المهاجر المتسول :

لاخلاف أن الابتعاد عن الأهل والسكن وموطن الرزق الأول ستُلقي بالكثير من المهاجرين في مأزق الحاجة وتدفعهم إلى ضرورات السؤال ، إلا أن بعضًا من هؤلاء من قليلي الحيلة وكثيري الانشغال بهّم العيش قد يستمرئ عطف الآخرين ويفضل مد اليد إليهم حتى ليتحول ذلك عنده إلى عادة تصرفه عن البحث عن مصادر الكسب الشريف .

والغريب أن هؤلاء من كان في وطنه مستور الحال ولم يكن يعرف هذه العاده من قبل ، لكن التجربة انعكست على سلوكه سلبًا فلم يكن في المستوى المطلوب من الهمة والإرادة والتعفف ، فصار إلى تلك الحالة المزرية التي تبعث على الرثاء والتي تحوله إلى شخص لا فاعلية له في أكثر الأحيان ولا أثر .

١٠ـ المهاجر في سبيل الله :

بعد استعراضنا لأبرز النتائج السلبية التي يمكن أن تفرزها تجارب الهجرة السياسية الإسلامية المعاصرة نتساءل الآن : من هو المهاجر المثالي ، أي : المهاجر في سبيل الله؟ ومن يستحق أن يوصف بهذا الوصف؟

ما ملامحه وما سجاياه؟

للإجابة نقول ابتداء أنه لايمنع أن يكون المهاجر مهاجرًا في سبيل الله وهو يتعاطي التجارة أو يمارس العمل السياسي أو يهتم بمهنته أو تخصصه ، أو يتمتع بأرض الله سائحًا ، أو يتقبل مساعدة إخوانه حين يكون عاطلاً أو معوزًا . لايمنع أن يكون هذا أو ذلك شرط أن يظل المشروع الإسلامي وهمّ التغيير شغله الشاغل ، فلا يستبدل التجاره بالجهاد ، ولا التسول بالعمل الشريف ، ولا السياحة المبطرة بالنشاط الجاد ، ولاضيق التحيز بسعة الانتماء ، ولا العمل السياسي المفرق بالعمل السياسي الوحدوي ، ولا اتباع الهوى والبحث عن الزعامة وحب الشهرة بالزهد والتجرد والتواضع .

لا يمنع أن يكون المهاجر مهاجرًا في سبيل الله وهو يعكف على توفير

الشروط الذاتية الأحسن لنفسه ولأسرته شرط أن لاينسى الإهتمام بالآخرين وبالقضية العامة .

إن المهاجر الحقيقي هو المؤمن الذي يرفض التعايش مع الكفر أو الظلم ، ويأبي التكيف مع حالات القهر والفساد، ولايسكت عن انتهاك الحرمات أو العدوان على الحقوق والحريات ، لأن البقاء في ظل واقع كهذا وحالات كتلك يتطلب منه أن يكون مقاومًا أو شهيدًا وإلاّ فالهجرة إلى حين .

من هنا يتميز المهاجر الحق بأنه ذلك الملتزم الهادف الذي يجعل من هجرته وسيلة للصون والنماء ، وفرصة لتوفير أفضل الشروط باتجاه الانقاذ ، وبالتالي يجعل من هجرته مهما طالت هجرة مؤقتة . فالمهاجر يجاهد في سبيل تحقيق إنسانية الإنسان ضمن إطار من الشرعية الإسلامية التى ينتظر من خلال حلقاتها السياسية والقانونية توفير الحرية وتحقيق العدالة ونشر القيم الرفيعة بعيدًا عن الاستبداد والظلم والتمايز والاستئثار والفساد .

في ضوء ذلك فالمهاجر المثالي لايمكن أن تصرفه المشاريع الذاتية عن الهم المركزي ولا الشواغل المعيشية عن المشاركات الرسالية ، ولا المشاكل الأسرية عن الأنشطة الحركية التى يقتضيها مشروع العودة والتغيير .

ومن المنطقي أن نقول بأن المهاجر على هذا النحو لابد أن يكون قد استوفى شروط صيانة النفس ونماء الرؤية، واستقامة السلوك على نحو أفضل مما لو كان خانعًا تحت ظل السلطان القاهر ، لأن ركوب سفينة الهجرة بالنسبة له يُعد ظرفًا مناسبًا لتحقيق الرقي المطلوب في الفكر والسلوك ، والعمل المثمر على مختلف المستويات . كما أن من الطبيعي أن يتصف المهاجر في سبيل الله بصفات وسجايا نموذجية في مقدمتها :

* الإيمان الثابت بالقضية التى هاجر بسببها والمشروع الذي كان يتطلع إليه.

* العمل والأمل وعدم الشعور باليأس أو التشاؤم أو الإحباط .

* الإيمان بالوحدة ، وتجنب كل ما يفرق الصف ويغرى بالاختلاف .

* الابتعاد عن المصالح السلطوية ، ونبذ مغريات الزعامة الفارغة .

* العطاء المادي - عند المكنة - بما يتجاوز حدود أداء الحقوق المالية المترتبة

شرعًا .

* الرعاية والإهتمام بشؤون الآخرين وتفقد أحوالهم.

* الزهد والإيثار والتضحية .

* القدوة الحسنة في القول والفعل والمنهج والسلوك .

* التماسك الذاتي والحفاظ على الهوية والتعالي على القيم المضادة وعدم الاستسلام والذوبان في ثقافات الآخرين وانماطهم الحياتية المغايرة .

* التحلي بالصبر في الحالات التي يغمط فيها حقه من قبل الإخوان أو التي يُنسى فيها شخصه - وإن حدث ذلك في دار الإسلام - إلتزامًا بقول الرسول الكريم «أدى الذي عليك وسل الله الذي لك» .

هنا نتسائل : إلى أي حد تتوفر هذه الصفات والسجايا في شخصيات مهاجرى هذا الأيام ؟

إن التفكير في ذلك ومُدارسته يمثل بحثًا نقديًا ومقدمة ضرورية للحث على التحلي بتلك الصفات والسعي لاكتسابها . كما أن بلوغ المهاجر تلك الصفات وتحليه بتلك السجايا سيمنحه ثواب الصفة التي يستحقها والتي سيحمل - عن حق - شرف لقبها الكريم.

إشكاليات الهجرة

إشكاليات الاستيطان في موطن الهجرة الإسلامي :

حين يفارق المسلم وطن الكفر أو الظلم - كرهًا أو طوعًا - نحو إقليم يصدق عليه مفهوم دارالإسلام ، فإن مسؤوليات تتحملها هذه الدار تجاه ذلك المهاجر تتمثل بواجب الاستقبال وحسن الوفادة والإيواء والتقبل والاستيعاب والنهوض بالمسؤوليات الأخرى اللازمة علىنحو ما جسده مجتمع القدوة في المدينة المنورة حين احتضن الرسول والرسالة وآوى المهاجرين المكيين وغيرهم حتى تم عقد التآخي بين المُهاجرين والمهاجَر إليهم ، ذلك العقد الذي نهضت على أساسه الدولة الإسلامية الأولى ، وكان قوام العلاقات بين ذينك العنصرين هو التبادل في ذات الله والإيثار عن سماحة والمساواة دون حساسية عرقية أو قبلية مثلما كان الحب والاحترام وإشاعة الفضل وتقدير الحق وإسداء المعروف عن رغبة لا عن تكليف[1] ، هو الإطار السلوكي الذي

(١) كلمة الأمة : مرجع سابق ، ص ٤ - ٥ .

عاش في كنفه الجميع . لقد وصف الله تعالى هذه الظاهرة بقوله ﴿وَالَّذِينَ تَبَوَّءُوا الدَّارَ وَالإِيمَانَ مِنْ قَبْلِهِمْ يُحِبُّونَ مَنْ هَاجَرَ إِلَيْهِمْ وَلاَ يَجِدُونَ فِي صُدُورِهِمْ حَاجَةً مِمَّا أُوتُوا وَيُؤْثِرُونَ عَلَى أَنْفُسِهِمْ وَلَوْ كَانَ بِهِمْ خَصَاصَةٌ﴾ «الحشر :٩» .

هذه الآية الكريمة قد رسمت صورة واقعية لأداء الواجب النموذجي من قبل مجتمع دار الإسلام إزاء من هاجر إليهم من المؤمنين[1] المستضعفين المضطهدين أو غير المضطهدين ، الأمر الذي على أساسه نقول بأن أي مجتمع يعلن بأنه يمثل دار الإسلام ويعبر عن الشرعية الإسلامية يحاسب على مدى التزامه بمثل تلك القواعد والسلوكيات وترجمتها على الصعد القانونية والسياسية والاجتماعية .

وإذا كانت طبيعة العصر ومتغيراته قد تجعل من الهجرة ظاهرة تنطوي على بعض الإشكاليات التى تدفع أكثر الدول إلى الأخذ ببعض التحفظات والشروط إزاء السماح بها ، فإن شمول دار الإسلام بهذا الأمر لايلغي أصل المبدأ ومايترتب عليه من إستقبال وإيواء وإستيعاب وبذل وإخاء . وهذا يعنى أن الأخذ ببعض الاحتياطات من قبل دار الإسلام إزاء الهجرة ينبغي أن لايتحول إلى وضع يحول دون المنح أو اللجوء ، أو أن يدفع إلى التنصل عما يترتب عن قبول اللجوء من مسؤوليات وإلتزامات.

فمنح الأمان وإتاحة فرص العمل والتكسب واستيعاب القدرات المختلفة في إطار الدولة ومؤسساتها ، ومن ثم منح حقوق المواطنة بخاصة في النواحي المعيشية والصحية والتعليمية ، هي من الواجبات الدينية والسياسية والحضارية التى لا يمكن لدار الإسلام التنصل عنها بأي شكل من الأشكال ، وإلا فقدت تلك الدار مصداقيتها الإسلامية ، بخاصة ونحن اليوم نرى أن بعض الدول الغربية غير المسلمة تمنح مثل ذلك لمهاجرين من

(١) بل أن أكثر المذاهب الإسلامية أوجبت على إمام المسلمين أو من ينيبه منح حق اللجوء السياسي لمن يطلبه من سكان الدول غير الإسلامية من غير المسلمين سواء كانت تلك الدول تأخذ صفة دار حرب أو دار عهد ، بما يترتب على ذلك من توفير الحماية وتأمين أسباب الحياة الحرة ومنح حق إقامة الشعائر الدينية والتنقل بحرية والتعلم والعمل والاستفادة من مرافق الدولة واستقدام الأسرة وإدخال الأموال ونحو ذلك من الحقوق التى عالجها فقهاء الأمة في إطار مفهوم «الأمان» الذي يوصل بقوله تعالى : ﴿وَإِنْ أَحَدٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتَّى يَسْمَعَ كَلاَمَ اللَّهِ ثُمَّ أَبْلِغْهُ مَأْمَنَهُ﴾ «التوبة :٦» . وقد رجح أكثر مفسرى هذه الآية أن المستجير يُجار ويؤمن مهما كان غرضه من الاستجارة .

راجع حسام محمد سعيد سباط ، اللجوء السياسي في الإسلام ، مرجع سابق ، التقديم ، و ص ٢١ ـ ٢٢ والهوامش المشار إليها في ص ٢٢ .

مختلف البلدان ، وعلى اختلاف لغاتهم وأديانهم[1] .

يروى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه قال للأنصار «إن إخوانكم قد تركوا الأموال والأولاد وخرجوا إليكم. فقالوا : أموالنا بيننا قطائع . فقال الرسول صلى ا لله عليه وسلم «أو غير ذلك؟» قالوا : وماذاك يارسول ا لله؟ قال :«هم قوم يعرفون العمل فتكفوهم وتقاسموهم الثمار» . كما حدث أن أنصاريًا عرض على أخيه المهاجر أن يقاسمه ماله فيأخذ نصفه ليعيش منه ، فرفض المهاجر هذا العرض . وقال : لا أطلب منك سوى أن تعرفني الطريق إلى السوق لأباشر عملاً أقتات منه[2] .

يستفاد من ذلك أن من مسؤوليات دار الإسلام أن تهيئ للمسلم المهاجر ظروف المساعدة الممكنة سواء بإعانته بمال يبدأ به حياته ، أو بمنحه فرص العمل ، أو بإرشاده إلى سبل الكسب ، ناهيك عن الحماية الاجتماعية والسياسية .

وإذا كانت مثل هذه المسؤوليات تفرض نفسها في المقام الأول على سلطة دار الإسلام، فإن الأفراد العاديين أو المؤسسات الأهلية غير معفيين من أعباء ذلك ، لأن المسؤولية مشتركة بين الدولة والمجتمع في دار الإسلام على حد سواء .

إنه يجب الإنتباه إلى أن إقامة المسلم المستضعف أو المتطوع في دار الإسلام ، وبخاصة في هذا العصر ، قد تتعرض لبعض الإشكالات ،سواء ما كان يحمل منها الطابع القومي أو العرقي أو الثقافي أو المادي أو السياسي أو حتى المذهبي ، ولذلك لابد من أن يتوقع أصحاب القرار والتأثير في دار الإسلام إمكانية حدوث مثل ذلك ، وأن يهتموا به ويتابعونه ويعالجونه ميدانيًا بكل وعي ومسؤولية[3] .

إشكاليات الاستيطان في موطن الهجرة غير الإسلامي :

حين لا يجد المسلم المستضعف المقهور بدًّا من الهروب إلى موطن آخر غير إسلاميًا ولكن تتوفر فيه الشروط

(١) لقد نصت الاتفاقيات المتعلقة باللاجئين علىحقوق اللاجئ السياسي الذي يغادر أو يرغم على مغادرة إقليم وطنه إلى إقليم موطن آخر لسبب سياسي أو ديني أو عنصري ناشدًا الأمن ، كما أوصت الأمم المتحدة في تشريعاتها بوجوب استقبال اللاجئ السياسي وتأمين المأوى له وتوفير أسباب العيش الكريم ، وعدم رده إلى وطنه إلا بعد زوال الأسباب التي دعته إلى مفارقة ذلك الوطن .
ـ انظر : المرجع السابق ، ص ١٢ ـ ١٤ .

(٢) أورده : د. محمد شامة : الإسلام كما ينبغي أن نعرفه ، مكتبة وهبة ، ط١ ، القاهرة ، ١٤٠٣هـ / ١٩٨٣م ، ص ١٢٢ .

(٣) في بعض شكاوي عدد من المهاجرين العراقيين المقيمين في الجمهورية الإسلامية الإيرانية ما يبعث على التساؤل ويستدعي النظر والنقد الذاتي من قبل الطرفين ، بخاصة مع مغادرة بعضهم إيران نحو المهاجر الغربية !.

العامة للأمن والحرية ، ثم يعيش هناك مدة طويلة من الزمن ، فإنه لابد أن يواجه ببعض الإشكاليات التى تثيرها طبيعة الحياة في هذا الملجأ الغريب .

لقد شهدت العقود الأخيرة هجرة الكثير من الإسلاميين باتجاه بلدان أجنبية غير مسلمة أتاحت إمكانيات اللجوء السياسي ـ التى تقررها المبادئ والمواثيق الدولية المعاصرة ـ فرص لجوئهم إليها بخاصة في قارتي أوروبا وأمريكا حيث استقر الآلاف منهم في مجتمعات تلك البلدان ومعهم عوائلهم أحيانًا حتى امتد ذلك الاستقرار لسنوات طويلة ، الأمر الذي يتطلب ولاشك قدرًا من التكيف أو الاندماج الذي يثير بدوره العديد من الاحراجات نتيجة للفوارق الثقافية والسلوكية بين المهاجر المسلم وأنماط الحياة في تلك المجتمعات .

وإذا كان بإمكان المهاجر التماسك المحافظة على نمط حياته الإسلامي في الأيام الأولى لهجرته ، فإن ثباته على ذلك مع مرور الأيام أمر لايمكن ضمان إستمراره ،لأن متطلبات التكيف والمسايرة قد تدفع البعض إلى تقديم بعض التنازلات التى من شأنها أن تنعكس سلبًا على شخصياتهم ونمط حياتهم المتبع قبل الهجرة .

بل إننا نلاحظ أن الشعور بالأمن والحرية واكتساب بعض المزايا الصحية والمادية الذي من شأنه أن يثير الإحساس بالامتنان قد يتطور عند البعض إلى حالة من الرضا أو الاندماج الذي قد تتمخض عنه بعض الانحرافات الفكرية أو السلوكية .

لهذا يجب التوعية بأن لا يغيب عن ذهنية المهاجر لحظة بأن المنافع المعيشية التى يستحصلها ليست مدعاة للإعجاب أو الافتتان بالغرب أوبنموذجه الاجتماعي أو السياسي ، لأن التقويم الصحيح للحضارة الغربية لا يُؤخذ إلاّ بالمنظار الكلي الذي تحكمه المعطيات التاريخية والراهنة ، فضلاً عن المعيار العقيدي .

وبناء على ذلك يجب أن لا ينسى المهاجر الحقيقة الاستعمارية للغرب وما تعرض له المسلمون من استضعاف ونهب على مدى عشرات السنين من قبل الدول الاستعمارية ناهيك عن مواقفه الحالية إزاء الإسلام والمسلمين التىلا تقل سلبية واستضعافًا عن مواقفه التاريخية ، فضلا عن أن النظم الطاغوتية التى يعاني منها المسلمون اليوم في

بلدانهم تجد الكثير من العون والمساندة من النظم الغربية التى ما فتئت تخوّف العالم من أية صحوة إسلامية .

إن إغفال هذه الحقائق من شأنه أن يوقع المسلم المهاجر في دوائر الاستلاب السياسي والحضاري[1] التى ستفقده الكثير من معالم شخصيته وخصوصيته ورؤيته العامة التى كانت الهجرة أحد عناصرها الحيوية .

إنه لمن دواعي الأسف أن يستمرئ بعض من المهاجرين اليوم الحياة هناك فتأسره مقاييس الآخر وتؤثر فيه قيمه وأخلاقه وتقاليده ، وكان من تجليات ذلك التأثر التطبع بالسلوك المادى حتى حين يقضى المهاجر حاجة لأخيه ، أو الاستغراق بالتبعية اللغوية حتى عند اختيار أسماء الأولاد أو عند التحدث معهم داخل المنزل دون مبالاة بما يترتب على ذلك من آثار تربوية سيئة، بل لا يتورع قسم آخر من التنازل عن بعض الشروط الشرعية سواء فيما يتصل منها بالدراسة أو الاختلاط أو نحو ذلك.

بل إنه نتيجة لمحدودية ما يدُفع للاجئين من مساعدات واضطرارهم للعمل خارج الإطار الرسمي نجد البعض لايتورع عن العمل في أعمال كان يستنكف من القيام بها في بلده أو في بلدان عربية أو إسلامية . وفي هذا يقول حسن شبر «وجدت شخصًا في بلاد الغرب يعمل ناقلاً لأكلة «البيتزا» إلى البيوت . سألته إن كان فيها لحم خنزير؟ فقال : نعم إنها كذلك ، وعندما قلت له : إنه حرام . قال : أنا ناقل فقط ولست صانعًا ولا آكلاً»[2].

والذي يتبع أحوال المسلمين في المهاجر الغربية يجد فيها الكثير من حالات التمزق والضياع التى بدأت تصيب الجيل الجديد من أبناء المسلمين هناك ، فضلا عن المضايقات التى تفرضها محاولاتهم الالتزام بقواعد السلوك الإسلامي، وفي معركة الحجاب في المدارس الفرنسية وغيرها أمثلة واضحة للصعوبات والاخطار التى بدأت تتجلى في حياة المسلم هناك .

من جهة أخرى أن ثمة حالات غريبة

(١) راجع د. أحمد القديري : الإسلام وصراع الحضارات ، كتاب الأمة ، العدد (٤٤) الدوحة ، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية ، ط١ ،١٩٩٥م / ١٤١٥هـ ، ص ٣٦ .

(٢) حسن شبر : الهجرة واللجوء ، دراسة في الأبعاد الحضارية والسياسية، ط١ ، دار المنتدى ، بيروت ،بدون تاريخ ،ص ١١٠ - ١١٢.

يثيرها التقليد الفقهي الضيق ، أو الفهم الخاطئ وغير الحضاري للأحكام ، مثالها حين يتصور البعض أن هجرته إلى بلدان غير إسلامية تسمح له بالإتيان ببعض الممارسات التى ما أنزل الله بها من سلطان بحجة أنه في دار حرب أو كفر مع العلم بأن علماء المسلمين من أحناف وشوافع وحنابلة وإمامية وأكثر الزيدية قد ذهبوا إلى أن المسلم إذا دخل دار الحرب مستأمنًا لا يحل له أن يتعرض لشيء من أموالهم ودمائهم ونسائهم ، لأنه بالاستئمان ضمن لهم أن لا يتعرض لهم بسوء ، فإن فعل فهو غدر ، والغدر ظلم ونقض للعهد، والله عز وجل أمرنا أن نفي بالعقود ﴿يَاأَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾(١) .

ولا ننسي أن نشير إلى أن اللاجئ المسلم في بلدان المهجر الغربي لم يكن خارج دائرة المراقبة ، كما قد يتصور الكثير ، فكثيرًا ما تنشط أجهزة المخابرات في أوساط المهاجرين على اختلافهم وتسعى إلى تجنيدهم ، حتى أن من ضعف وعيه السياسي أو انصهر في بوتقة الهجرة ومعايير أوطانها الغربية وابتعد عن جماعته وهموم وطنه ما عاد يرى حرجًا في الاتصال بتلك الأجهزة!

أما في حالات إكتساب الجنسية التى قد يترتب عليها الانخراط في الجيش الأجنبي أو الإسهام في خدمة النظم اللا إسلامية في مواقع معينة ، فأمر يثير بعض الإشكاليات الشرعية التى لا تخفى.

يتضح مما تقدم بأن الهجرة إلى بلدان الغرب لاتخلو من سلبيات ، بل أن سلبياتها ـ كما رأينا ـ قد تبلغ حدودًا خطيرة تمس أمن المشروع السياسي والحضاري الإسلامي ، فضلا عن مساسها في التكوين الشخصي والالتزامات الشرعية .

لهذا فإن إدامة الصلة بين المهاجر وبقية إخوانه سواء ممن معه أو ممن هم خارج موطن الهجرة تغدو مسألة ضرورية باعتبار أن التواصل الشخصي والثقافي والحركي يمثل إطارًا تربويًا وسياجًا يقي المهاجر من حالات التسمم الفكري والسياسي ويحيطه بالشروط الصحية التى تساعده على التحصن والوعي والنمو الذاتي ، وبالتالي الحفاظ على حركة المعارضة المهاجرة وجعلها أكثر استقامة وفعالية وتأثيرًا .

وأخيرًا وبناء على ما تقدم يمكن

(١) حسام محمد سعد سياط ، اللجوء السياسي في الإسلام ، مرجع سابق ، ص ١٨٩ ، ١٩٢ .

القول بأن المهاجر الذي لا يمكنه تجاوز فتنة الاغتراب ولا يقوى على الالتزام التام بدينه وسلوكياته في البلدان غير المسلمة، فإن الأولى به أن لا يهاجر إلى تلك البلدان ابتداء[1] ، وعليه أن يختار بلدانًا أخرى ليس فيها مثل تلك الابتلاءات الخطيرة ، بخاصة إذا كان يعيل أولادًا ـ ذكورًا أو إناثًا ـ ولا يضمن مع تلك الابتلاءات استمرار تنشئتهم على خط التدين والاستقامة .

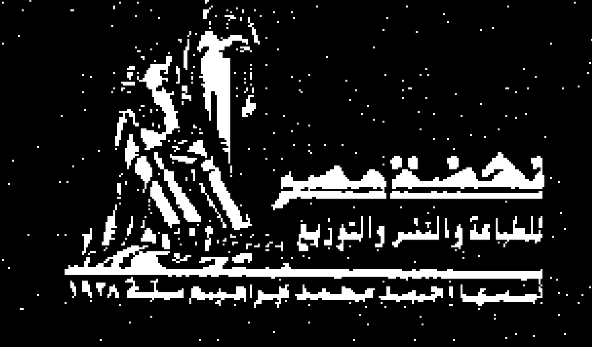
وعلى أية حال ، فإن من وجد نفسه في مأزق كهذا ، لابد أن يُحزم أمتعته ويهجر ذلك الموطن إلى حيث المكان الذي يأمن فيه على دينه ودنياه ، والله المستعان .

✡✡✡

(١) يرى الشافعية والحنابلة والإمامية أن المسلم إن كان ضعيفًا في دار الكفر لايقدر على إظهار دينه حرمت عليه الإقامة هناك وتجب عليه الهجرة إلى دار الإسلام ، إلا إذا كان يرجو ظهور الإسلام بمقامه في دار الكفر فالأفضل أن يقيم .
المرجع السابق ، ص ١٨١ .



تأليف
د. محمد عمارة





اتجاهات حديثة في الخدمة الاجتماعية الأمريكية(*)

(1) العوامل الروحية في الخدمة الاجتماعية

'Spirituality in Social Work'

د. إبراهيم عبد الرحمن رجب(*)

أولا : التمهيد

تتميز الخدمة الاجتماعية في الولايات المتحدة الأمريكية بالديناميـة والتطور المسـتمر ، والذي يتجلى بوضوح في سـرعة اسـتجابة المهنـة للتغـيرات الاجتماعيـة التى يموج بهـا المجتمع الكبير من حولهـا ، وسـرعة متابعة واستيعاب المشـتغلين بتعليمهـا لكـل جديـد من التطورات والبصائر العلمية التى تظهر في العلـوم الاجتماعيـة ومهـن المسـاعدة الاجتماعيـة الأخـرى ، كمـا يتجلى في سـرعة اسـتجابة ممارسيها لما تدعـو إليه عمليات التقويم والمراجعة المستمرة لمدى فاعليـة المهنـة في تحقيق أهدافهـا من تعديلات ، ممـا انعكس بوضـوح على الـثراء العظيـم للكتابـات المهنيـة التى تسجل تلك التطورات المستمرة سواء في التنظير أو في الممارسة .

ولاشـك أن من المفيـد للمشـتغلين بتعليم الخدمـة الاجتماعيـة في مصر وفي الوطن العربي أن يتـابعوا ما يستجد على السـاحة مـن مثل تلـك التطورات ، لا

(*) بحث مقدم إلى المؤتمر العلمي الدولي الثاني عشر لكلية الخدمة الاجتماعية بجامعة حلوان ، المنعقد في الفترة من ١٣ - ١٤ إبريل ١٩٩٩م ، القاهرة ، جمهورية مصر العربية .

(**) أستاذ بكلية الخدمة الاجتماعية بجامعة حلوان.

بهدف النقل والتقليد دون وعي ، وإنما بهدف التعرف على خبرات المجتمعات الأخرى التى سبقتنا في مضمار ممارسة الخدمة الاجتماعية إحاطة بها ، وتعرفًا على ما يمكن أن يكون لها من دلالة بالنسبة لممارستنا .... في ضوء ظروفنا وواقعنا.

وهذه ورقة أولى تركز على قضية هامة مطروحة اليوم بقوة بين المشتغلين بتعليم الخدمة الاجتماعية في أمريكا ... ألا وهي قضية العوامل الروحية والدينية في الخدمة الاجتماعية ، وهي الورقة الأولى في سلسلة من الأوراق التى أرجو أن أتناول فيها في المستقبل - بإذن الله - عددًا من الاتجاهات الحديثة المطروحة في الوقت الحالي على ساحة التنظير والممارسة والبحوث في محيط الخدمة الاجتماعية في الولايات المتحدة الأمريكية .

ورغم أن الاهتمام بقضية العوامل الروحية والدينية في الخدمة الاجتماعية في الولايات المتحدة الأمريكية ليس وليد اليوم ، ورغم أن العقدين الماضيين تحديدًا قد شهدا ظهور عدد هائل من المقالات التى نشرت في الدوريات العلمية الشهيرة في محيط الخدمة الاجتماعية ، كما شهدا إجراء عدد كبير من البحوث وعقد العديد من المؤتمرات حول الموضوع ، إلا أن السنوات الخمس الماضية قد شهدت عددًا من التطورات الهامة التى تعتبر علامات بارزة على الطريق لهذا الاتجاه الحديث ، تدل على أن المهنة قد أدركت أن أخذ العوامل الروحية والدينية في الاعتبار في ممارسة وتعليم الخدمة الاجتماعية هو الضمان لتحقيق المهنة لفاعليتها في تحقيق الأهداف التى يتوقع المجتمع منها أن تحققها ، ولعل أهم تلك المعالم التى تدل على أن هذا الاتجاه الحديث قد حصل على اعتراف المهنة بجدارته وأهميته ما يلي :

(١) خصصت دائرة معارف الخدمة الاجتماعية التى تصدر عن الجمعية الأمريكية للأخصائيين الاجتماعيين..... والتي تعتبر أوثق المراجع العلمية في الخدمة الاجتماعية في العالم ... خصصت في طبعتها الأخيرة (الطبعة التاسعة عشرة الصادرة عام ١٩٩٥) ضمن التحديث الأخير (١٩٩٧) ولأول مرة مقالاً من مقالاتها الرئيسية Entry موضوعه «العوامل الروحية في الخدمة الاجتماعية » ، مما يرقى إلى الاعتراف

الرسمي بأن هذا التوجه الجديد قد حصل على الاعتراف المهني / العلمي ليكون ضمن التوجهات النظرية المستقرة للمهنة.

(٢) ظهر في عام ١٩٩٦م أول كتاب مرجعي جامعي Textbook في تاريخ الخدمة الاجتماعية الأمريكية حول ممارسة الخدمة الاجتماعية منطلقًا من وضع العوامل الروحية موضعها من الممارسة المهنية ألا وهو كتاب بولليس:

R. K. Bullis, Spirituality in Social Work Practice, (Washington: Taylor & Francis).

(٣) ظهر في عام ١٩٩٨م أول كتاب مرجعي جامعي في مساق العلوم التأسيسية في الخدمة الاجتماعية يتناول قضايا السلوك الإنساني للفرد في البيئة الاجتماعية في ضوء اتجاه العوامل الروحية في الخدمة الاجتماعية ، ألا وهو كتاب سوزان روبنز وزملاؤها :

Robbins, etal., Contemporary Human Behavior Theory: A Critical Perspective for Social Work (Boston : Allyn & Bacon) .

(٤) تضمن «دليل إجراءات ومستويات الاعتراف ببرامج الخدمة الاجتماعية » طبعة ١٩٩٥م والصادر عن المجلس الأمريكي لتعليم الخدمة الاجتماعية CSWE ولأول مرة نصًّا يشير إلى النواحي الروحية ، والدين ، والأنساق الاعتقادية خصوصًا في اختلافاتها وتنوعها ، كمكونات هامة ضمن محتوى المناهج الدراسية لكليات ومدارس وبرامج الخدمة الاجتماعية .

(٥) ظهر كتاب «العوامل الروحية في الخدمة الاجتماعية : اتجاهات حديثة» عام ١٩٩٨م مخصص بكليته لمجموعة من المقالات المهمة التى تتناول قضايا ممارسة وتعليم الخدمة الاجتماعية من وجهة النظر الروحية والدينية وهو كتاب :

Edward Canda, ed., Spirituality in Social Work: New Directions (New York: Howarth) .

(٦) قيام «جمعية النواحي الروحية في الخدمة الاجتماعية» Society for Spirituality and Social Work بتنظيم ثلاثة مؤتمرات على المستوى القومي في الأعوام ١٩٩٥، ١٩٩٦، ١٩٩٧ تعكس موضوعاتها وضع العلاقة بين النواحي الروحية والخدمة الاجتماعية في الولايات المتحدة الأمريكية بوضوح ،

فكان موضوع أولها «عودة الروح إلى الخدمة الاجتماعية »، وكان موضوع ثانيها «التعبير عن روح الخدمة الاجتماعية» ، وكان موضوع ثالثها «تثبيت الروح في الخدمة الاجتماعية » "Retrieving the Soul of Social Work"; "Expressing the Soul of Social Work"; "Nurturing the Soulof Social Work" .

وينبغي أن أقرر بادئ ذي بدء بأن استقصاء هذه التطورات الرائعة تفصيلاً الآن لا يسمح به الوقت المتاح ولا المساحة المتاحة في هذه الورقة ، ويغلب أن يتطلب عملاً آخر للإحاطة بمختلف جوانبه على وجه مقبول ، ولهذا فإنني سأكتفي في هذه الورقة بما يشبه التمهيد للموضوع ، بأمل استكماله في وقت لاحق بإذن الله ، فأحاول التعريف بشكل مبدئي بهذا الاتجاه الحديث ، وأن أوضح أبعاده الرئيسية ، وأن أعرض إجمالاً لعدد من القضايا التى يلفت هذا الاتجاه الانتباه إليها .

مراحل تطور العلاقة بين الدين والنواحي الروحية والخدمة الاجتماعية

لقد أوضح إدوارد كاندا أنه بالرغم من أن الخدمة الاجتماعية في الولايات المتحدة الأمريكية قد ارتبطت في نشأتها الأولى إلى حد كبير بالمؤسسات الدينية وبالتوجهات الروحية ، إلا أن المهنة قد تحولت منذ بدايات القرن العشرين في اتجاه التباعد عن أصولها الدينية ، ولكنها قد عادت للاهتمام بالنواحي الروحية منذ الثمانينات إلى الوقت الحاضر ، كما قام باستعراض تاريخ العلاقة بين الخدمة الاجتماعية والنواحي الروحية والدينية في الولايات المتحدة الأمريكية مبينًا أن هذه العلاقة قد مرت بثلاثة مراحل متميزة نشير إليها فيما يلي (Canda, 1997: 300 - 301) :

المرحلة الأولى : مرحلة الأصول الدينية الطائفية Sectarian Origins :

وتبدأ هذه المرحلة منذ نشأة المستعمرات الأمريكية حتى العقود الأولى من القرن العشرين ، وقد نشأت فيها الخدمة الاجتماعية في إطار المؤسسات والأيديولوجيات الدينية الفئوية أو المذهبية المتصلة بالإحسان أو خدمة المجتمع ، حيث كانت الخدمات تقدم عادة لأبناء الديانة أو المذهب ، كما تتجه إلى اجتذاب أصحاب المذاهب الأخرى وتحويلهم إلى ديانة أو مذهب مقدمي الخدمات Proselytizing .

المرحلة الثانية : مرحلة المهنية والعلمنة Professionalization and Secularization :

في هذه المرحلة - التى تمتد من العشرينيات إلى السبعينيات - تعاظم دور الحكومة في تقديم الخدمات للمواطنين.. خدمات تقدم للكافة دون الاقتصار على أتباع أي دين ، وذلك على أساس فكرة الفصل بين الدين والدولة ، كما اتجه تعليم الخدمة الاجتماعية وجهة أكاديمية في إطار جامعات علمانية، فتحول المشتغلون بتعليم الخدمة الاجتماعية - في سعيهم لتحقيق المكانة المهنية - إلى تبني توجهات علمية أو شبه علمية كالتوجهات الفرويدية أو الماركسية أو السلوكية ... والتى تتعارض بطبيعتها مع ما هو روحي أو ديني ، فاستشرت الاتجاهات العلمانية في هذه المرحلة مما يظهر بوضوح في سياسات المجلس الأمريكي لتعليم الخدمة الاجتماعية CSWE ، حيث كانت تلك السياسات تشير طوال الخمسينات والستينات إلى أهمية الحاجات الروحية للناس ، ولكنها ألغت هذه الإشارات في السبعينات والثمانينات .

المرحلة الثالثة : مرحلة عودة الاهتمام بالنواحي الروحية من جديد Resurgence of interest in spirituality:

بدأت بواكير هذه المرحلة في الظهور في أواخر السبعينات ، ولكنها اكتسبت قوة دافعة بشكل سريع منذ الثمانينات، حيث بدأ الكثيرون يطالبون بإيجاد طرق مناسبة للتعامل مع العوامل الروحية ، بشكل يتسع للتنوع الكبير في الصور التى تعبر بها تلك العوامل عن نفسها ، في نفس الوقت الذي نتجنب فيه مزالق استبعاد الآخر ، ومحاولات تحويل الناس عن دياناتهم ، فجاءت هذه المرحلة تمثل عودة للاهتمام الواسع بالجوانب الروحية للخبرة الإنسانية ولكنها متحررة من ضيق المنطلقات التى تميزت بها المرحلة الأولى ، فظهر عدد هائل من المقالات التى تعكس هذا الاتجاه ، واتسمت التسعينات بتزايد البحوث حول العوامل الروحية في الخدمة الاجتماعية مع التركيز على قضايا محددة تواجه ممارسة وتعليم الخدمة الاجتماعية، وأنشئت «جمعية النواحي الروحية والخدمة الاجتماعية » عام ١٩٩٠م ، واستمرت في عقد مؤتمراتها السنوية منذ ١٩٩٥م على ما أسلفنا .

الإطار الثقافي / السياسي والأكاديمي للمناقشة

قبل أن نتعرض للطريقة التى تناولت بها كتابات الخدمة الاجتماعية قضية تعريف النواحي الروحية والدينية فإن من المناسب أن نشير بكلمة إلى الإطار الثقافي / السياسي / الاجتماعي / الأكاديمي الذي تتم المناقشة في ضوئه ، فهذا أمر ضروري لتقدير قيمة البصائر المعروضة في هذه الورقة ووضعها في مكانها الصحيح ، وستتركز المناقشة هنا على نقطتين أساسيتين هما :

(١) واقع التنوع والتغاير الديني الكبير في المجتمع الأمريكي .

(٢) ضغوط المذهب الوضعي / الإمبيريقي التقليدية على الباحثين والمهنيين .

(١) واقع التنوع والتغاير الديني الكبير في المجتمع الأمريكي :

المجتمع الأمريكي مجتمع يتسم بالتنوع الشديد فيما يتعلق بمعتقدات المواطنين وانتماءاتهم الدينية أو رفضهم لأي التزام ديني ، وهو لذلك ـ ولغير ذلك أيضًا ـ مجتمع قائم على فكرة العلمانية بمعنى فصل الدين عن الدولة ، لأن من المستحيل أن تتبنى الدولة أي عقيدة أو دين أو حتى مذهب معين إلا وقد ضمنت أن تثير ثائرة بقية أتباع الديانات والمذاهب الأخرى ، وقد بذل إدوارد كاندا جهدا كبيرًا في محاولة رسم الخريطة الاعتقادية للمواطنين الأمريكيين انتهى منه إلى القول أنه « في الحقيقة فإنك لن تجد أي ديانة أو توجه روحي في العالم كله إلا وتجده في الواقع ممثلاً بدرجة أو أخرى في الولايات المتحدة الأمريكية » (Canda, 1997: 305) .

وهذه الحقيقة لا تنعكس فقط على واقع معتقدات «العملاء» وحدهم ـ نقصد مسألة التنوع الشديد وعدم التجانس ـ وإنما أيضًا على واقع معتقدات «الأخصائيين الاجتماعيين » أنفسهم ، والتى تظهر صعوبتها بشكل خاص فيما يتصل بطريقة تعامل الأخصائيين الاجتماعيين مع العملاء في حالة اختلاف الاعتقاد الديني أو التوجه الروحي .. تلك الاختلافات التى تكاد تكون الاستثناء لا القاعدة . ولقد أراح الأخصائيون الاجتماعيون أنفسهم في الماضي من الصعوبات التى تتضمنها تلك المواقف وذلك عن طريق تجاهل النواحي الروحية والدينية برمتها بشكل تام ، وكأنها غير موجودة أو غير فاعلة

في المواقف التى يواجهها العملاء ، ولكنهم وقد وجدوا الآن أن عملاءهم أنفسهم يأخذون هذه النواحي وكأنها بمثابة المحور الذي تدور حوله حياتهم... خصوصًا في مواقف الأزمات ... فقد كان من الضروري أن تكون الصياغات المهنية لاستخدام النواحي الروحية والدينية في عملية المساعدة صياغات عامة ... بل شديدة العمومية ... حتى تصلح للتعامل مع كل ظلال التوجهات الروحية ـ للعملاء وللأخصائيين الاجتماعيين ـ ذات المنطلقات الدينية أو غير الدينية كما سنرى بعد قليل .

(٢) ضغوط المذهب الوضعي / الإمبيريقي القديم على الباحثين والمهنيين:

في أي مناقشة جادة وجديدة (توشك أن تصل إلى ما يشبه الثورة العلمية في الخدمة الاجتماعية) كتلك التى بين أيدينا لا ينبغي لنا أن ننسي أن الأطر الفكرية التقليدية التى تبنتها المهنة ضمن نطاق فلسفة العلم الوضعية / الإمبيريقية والتى كانت في أصلها ثورة على الدين (ممثلاً في الكنيسة) لازالت فاعلة في إطار الخطاب العلمي والمهني المعاصر ، ما يلقي بظلاله الكثيفة على الحوار حول طبيعة العوامل الروحية والدينية في الخدمة الاجتماعية ، وإذا كان من المفهوم أن نتوقع أن يلقى هذا الاتجاه الجديد مقاومة من جانب الأشخاص الذين تمت تنشئتهم العلمية وتم تشكيل شخصياتهم المهنية في إطار التوجهات الوضعية الإمبيريقية القديمة ، فإننا يجب ألا ننسى أن هذا يؤثر على خطاب رواد التوجه الجديد الذين يتوقعون هذه المقاومة ، فتراهم يحاولون ألا يبدوا مختلفين كثيرًا عن المألوف والمطروق ، ويظهر هذا الموقف بوضوح في أن بعض الباحثين يتجهون إلى الصياغات الشديدة العمومية غير الملتزمة بأبعاد غيبية ، ليتجنبوا فيما يبدو التركيز الواضح على النواحي الروحية المتعالية التى تنكرها التصورات الوضعية / الإمبيريقية .

مراجعة أدبيات الموضوع

قد يكون من الطبيعي أن نتساءل عن الدوافع التى أدت إلى ظهور هذا التوجه المهني الجديد ، وعلى تنامي الاهتمام به على هذه الصورة في هذه الفترة بالذات، وللإجابة عن هذا التساؤل فإن لابد لنا من أن نرجع إلى المناقشات الحامية الوطيس التى أثارتها نتائج البحوث

التقويمية لمدى فاعلية الخدمات المهنية التى يقدمها الأخصائيون الاجتماعيون لعملائهم منذ أواخر الستينات وأوائل السبعينات، ذلك أن تلك البحوث التقويمية قد خرجت علينا بنتائج مخيبة للآمال ، وكانت بمثابة الصدمة التى ألقت المهنى في دوامة من المراجعات للبحث والتنقيب عن أسباب الفشل والقصور (Fischer, 1973 , 1981; Reid & Hanrahan, 1982; Gordon, 1983) ، وقد عبر فيشر عن هذا الموقف بقوله أن تلك السلسلة من النتائج السلبية المستمرة قد أدت إلى «أزمة» ، أدت بدورها إلى نشاط عمليات التمحيص والتنقيب بحثًا عن نماذج جديدة للممارسة (Fischer, 1981:200) ، وقد كان لهذا كله أثره في قيام الكثيرين بإعادة النظر جذريًا فيما كان ينظر إليه من قبل على أنه من المسلمات «العلمية» ، وقد شجع على هذا تزامنه في الوقت ذاته مع عملية إعادة نظر موازية في نطاق فلسفة العلوم الاجتماعية بصفة عامة طالبت بتوجه علمي جديد New Paradigm يتجاوز التصورات الوضعية / الإمبيريقية التقليدية ويقوم على أساس نظرة شمولية لا تختزل الإنسان إلى جوانبه المادية / البدنية وحدها (Ragab, 1993).

وخلال الجهود التى بذلت لتشخيص الموقف بدأت أصابع الاتهام تشير إلى العواقب الوخيمة التى نجمت عن علمنة المهنة ، وإلى عواقب النظرة المادية الضيقة للإنسان وللطبيعة الإنسانية ، فتحدث جوزيف هيس مثلاً عما أسماه «أزمة الهوية» التى تعاني منها الخدمة الاجتماعية في الولايات المتحدة الأمريكية ، وأوضح أن أساس هذه الأزمة إنما يكمن في إهمال البعد الروحي في الممارسة ، وانتهى إلى أن هذه الأزمة ـ في التحليل الأخير ـ ترجع إلى أنه بالرغم من أن الرسالة الأساسية للمهنة تتصل اتصالاً وثيقًا «بمعنى الوجود الإنساني ذاته» فإنها مع ذلك كغيرها من مهن المساعدة الإنسانية الحديثة قد «أهملت هذا العامل الروحي في الإنسان إهمالاً ذريعًا إذ اختزلت الإنسان إلى مجرد تفاعل بين قوى غريزية أو حاجة أساسية (حاكمة) للحصول على القوة»، ثم استشهد بفكتور فرانكل الذي قال أن هذه العوامل الروحية تتصل «بقدرة الإنسان على أن يجد معنى أعمق لوجوده خلال عملية

مكافحته أو محاولته لتغيير موقفه في الحياة» ، ونقل عنه قوله «إن البعد الروحي لا يمكن تجاهله ، لأنه هو ما يجعل الإنسان إنسانًا» (Hess, (1980: 59 - 66).

كما بين مارتين مارتي في مقال هام بعنوان« الخدمات الاجتماعية : مؤمنة أم كافرة» إن إهمال الدين في كتابات وممارسات الخدمة الاجتماعية يؤدى إلى وجود «فجوة في التصور بين الأخصائيين الاجتماعيين وبين الناس الذين تقدم لهم الخدمات الاجتماعية ، فأولئك الناس قد تكون لديهم دوافع تحركها الرغبة في إيجاد معنى لحياتهم ، لكن تلك الدوافع والرغبات لا تجد آذانًا صاغية عند الأخصائي الاجتماعي الذي يستبعد في لغته المتخصصة أي اهتمام بهذه النواحي » ، كما أشار مارتي إلى أن فصل الدين عن شئون الدنيا فيما يعرف بالتوجه العلماني Secularization (مما يعني أن الممارسات والمؤسسات الاجتماعية ـ مثل غيرها ـ ينبغي أن تبنى على أسس تتصل فقط بهذه الحياة الدنيا، مستبعدة بذلك أي صلة با لله أو اليوم الآخر) الذي قطعت الخدمة الاجتماعية فيه شوطًا طويلاً يعتبر مسئولاً عن قصور الممارسة في الخدمة الاجتماعية ودعا للتخلص من آثاره المريرة (Martin Marty, 1980 : 463 - 465).

أما سو سبنسر فقد تساءلت قبل ذلك بسنوات طويلة ، وبعبارات تتضمن التعجب الشديد من هيمنة هذه التوجهات العلمانية على إعداد الأخصائيين الاجتماعيين وممارستهم بقولها « إذا كانت هذه الحاجات والدوافع الروحية هي جزء لا يتجزأ من حياة تلك الأعداد الكبيرة من الناس ، وإذا كان استخدام العقيدة الدينية له تلك القيمة الحقيقية أو المحتملة بالنسبة لهذه الأعداد الغفيرة من الناس فإن المرء ليتساءل عن أسباب تردد الأخصائيين الاجتماعيين في الاعتراف بتلك الحاجات ومقابلتها» (Sue Spencer, 1957: 527).

وتتفق فنسنتيا جوزيف مع من يرون أن « العوامل الدينية والروحية التى تؤثر تأثيرًا كبيرًا على الأفراد في مختلف مراحل حياتهم لم تناقش إلا قليلاً في كتابات الخدمة الاجتماعية [في الولايات المتحدة الأمريكية] .. وأنه لم يقدم أحد أي إطار نظرى لمساعدة الأخصائي على

فهم وتقويم ديناميات الحياة الدينية للعملاء ، أو لمساعدته على التدخل بمهارة في هذا المجال (Joseph, 1988 :443)، كما أكد ماكس سيبورين وإيرين براور (Canda, 1988: 238) أنه « لما كانت الجوانب الروحية تمثل بعدًا أساسيًّا من أبعاد الخبرة الإنسانية .. فلابد من إعطائها ما تستحق من اهتمام في بحوث الخدمة الاجتماعية ،وفي بناء نظرياتها ، وفي ممارستها المهنية» .

ودعا كاندا (Canda, 1988 : 246) إلى توسيع نطاق مفهوم «الشخص - في البيئة» الذي يعتبر محور ارتكاز الخدمة الاجتماعية لكي يشمل ليس فقط «دراسة علاقات العميل مع البيئة الاجتماعية ، وإنما أيضًا مع العالم غير الإنساني ، ومع الحقيقة المطلقة » كما ينبغي أن نتوصل إلى معايير لتقدير «درجة الارتقاء الروحي والأخلاقي للعميل» Moral and Spiritual development، ثم يقترح كاندا بعض المعايير التي يرى أنها تصلح مبدئيًّا لتقييم أو قياس درجة الارتقاء الروحي للعملاء مثل :

أ - درجة رضاء العميل عن حياته .

ب - درجة الاهتمام والحدب التي تشيع في علاقات العميل مع الآخرين.

جـ - القدرة على إدراك المعاني الأخلاقية السامية في المواقف المعقدة .

د - الاستعداد لتقبل فكرة حتمية الموت والمرض وما يشابهها مما يتحدى شعور الإنسان بمعنى الحياة وهدفها .

وينبهنا كاندا بعد ذلك إلى أن «بلورة هذه المعايير لتقييم (درجة الارتقاء الروحي) تتطلب بذل جهود كبيرة ، وأن هذه المعايير ينبغي ألا تختزل الحياة الروحية للعميل إلى مجرد السلوكيات الظاهرة القابلة للملاحظة من الخارج» (P. 246) .

أما دادلي وهِلفجوت فقد ناقشا مفهوم النواحي الروحية والفرق بينه وبين النواحي الدينية، فأوضحوا أولاً أن السبب في الخلافات الدائرة حول النواحي الروحية إنما يرجع إلى أنها «تتطلب الاعتقاد بوجود روح»، وينقلان عن هايفيلد وكاسون تعريفهما للنواحي الروحية على أنها «ذلك البعد المتضمن لحاجة الإنسان للتوصل إلى إجابات مرضية حول معنى الحياة ومعنى المرض ومعنى الموت ، إضافة إلى السعي للوصول إلى علاقة أعمق مع ا لله ومع الناس ومع الذات» ، وقد اتجه المؤلفان

بعد ذلك للقول بأن الجوانب الروحية أشمل من الدين على أساس أن الدين (في إطار الحضارة الغربية) يشير إلى «الأطر المؤسسية الرسمية التى تمارس في إطارها المعتقدات والممارسات الروحية»، وأن الجدل الدائر حول النواحي الروحية إنما يرجع في جانب منه إلى صلة النواحي الروحية بالدين ، ذلك أن الفصل القانوني بين الدين والدولة في الولايات المتحدة الأمريكية يمنع تدريس الدين في أي مؤسسة حكومية ، ويحول دون إدخال الدين كجزء من برامج المؤسسات الاجتماعية التى تتلقي دعمًا حكوميًا (Dudley & Helfgott, 1990 : 277 - 278)

وعلى أي حال فإن مفهوم الدين في الكتابات المهنية في الخدمة الاجتماعية في الولايات المتحدة الأمريكية يركز على صفة المؤسسية تلك ، وبالتالي فإن مفهوم التدين Religiosity يقصد به «المشاركة في المؤسسات الدينية» (Canda, 1997 : 305) ، ولكن هناك بالطبع إدراكًا واضحًا للعلاقة الوثيقة بين الدين والنواحي الروحية ، فيقول كاندا أن «الدين يتضمن تنميطا للمعتقدات والممارسات الروحية في إطار مؤسسات اجتماعية ودعم مجتمعي، وفي إطار تقاليد ذات استمرار عبر الزمان»(P. 303). ومن هنا فإن مفهوم العوامل الروحية في الاستخدام الحالي في كتابات الخدمة الاجتماعية في الولايات المتحدة الأمريكية يعتبر أوسع نطاقًا وأكثر شمولاً من مفهوم الدين على اعتبار أن اصطلاح العوامل الروحية لا يقتصر على الديانات السماوية التوحيدية بل يمتد ليستوعب كل الصور الممكنة لسعي الناس لإضفاء المعنى على وجودهم في هذه الحياة وللتوصل إلى إيجاد هدف للحياة وللارتباط بالكون والتى قد تستعصى على الحصر في مجتمع كالمجتمع الأمريكي .

تعريف العوامل الروحية والجوانب الدينية في الخدمة الاجتماعية

لقد حاول كاندا أن يتتبع الطرق التي يستخدم بها المشتغلون بتعليم الخدمة الاجتماعية في الولايات المتحدة الأمريكية اصطلاحات النواحي الروحية والدينية Spirituality Religion، فأشار (Canda, 1997 : 302) إلى أن الأخصائيين الاجتماعيين قد كانوا في الماضي أكثر استخدامًا لاصطلاح الدين من اصطلاح العوامل الروحية، لأنهم

كانوا ينطلقون عادة من تقاليد دينية محددة كالمسيحية أو اليهودية ، ولكنهم منذ الستينات قد بدأوا يوسعون نطاق اهتمامهم ليمكنهم الاستجابة للتنوع الكبير في المعتقدات الدينية الأخرى الموجودة في الولايات المتحدة الأمريكية كالبوذية والهندوسية والإسلام ، ومن هنا بدأ مفهوم العوامل الروحية يصبح أكثر شيوعًا في الكتابات المهنية .

ولعل أن محاولة للتعامل مع القضية من هذا المنظور الواسع هو ما قدمته شارلوت تاول Towle في مؤلفها الشهير عن «الحاجات الإنسانية المشتركة» الذي ظهر في عام ١٩١٥م والذي استخدم في الأربعينات لتوجيه الأخصائيين الاجتماعيين العاملين في المؤسسات الحكومية (والتى لا تملك التوحد مع أي ديانة بعينها) والذي أصرت فيه على أن « الحاجات الروحية يجب أخذها في الاعتبار ، ويجب فهمها واحترامها كأحد الحاجات الإنسانية الأساسية (Spencer, 1956) .

وفي منتصف الثمانينات أشار براور Brower إلى ما أسماه «البعد الروحي Spiritual Dimension» الذي أوضح أنه يتضمن الروح الإنسانية غير المادية ، كما يتضمن عملية التكامل بين كل جوانب الشخصية الإنسانية . إضافة إلى الوعي بوجود «مصدر للروح / الطاقة للخلق » ووجود علاقة مع هذا المصدر . أما ماكس سيبورين Siporin فقد أوضح في عام ١٩٨٥م أن ما هو روحي إنما يشير إلى جانب أخلاقي في الفرد يسمو بالروح التى تهفو نحو القيم المتعالية الرفيعة Transcendental ، ونحو إعطاء معنى للحياة ، ونحو معرفة الحقيقة المطلقة Ultimate Reality ونحو الارتباط بغيرنا من الناس والارتباط بالقوى الغيبية أو فوق الطبيعية Supernatural ، مشيرًا إلى أن من الممكن للعوامل الروحية أن تعبر عن نفسها داخل أو خارج المؤسسات الدينية، كما بين فيما بعد أن مفهوم العوامل الروحية لا ينبغي قصره على الاعتقاد بوجود الله أو بوجود الروح ، مفسحًا بذلك الطريق أمام شمول نظرية العوامل الروحية لكل أشكال وصور التعبيرات الروحية المتضمنة في الديانات غير السماوية أو الوثنية أو التوجهات الإلحادية . أما فنسنتيا جوزيف فقد قدمت عام ١٩٨٧م تعريفًا للعوامل الروحية على أنها «البعد الكامن وراء الوعي ،

الباحث عن المعنى ، والباحث عن الوحدة مع هذا الكون ومع كل الأشياء، والذي يمتد ليشمل استشعار المتعالى ذي القوة الأعلى منا» .

وفي ضوء ذلك فقد توصل كاندا إلى ما يعتبره تصورًا شاملاً لمفهوم العوامل الروحية في الخدمة الاجتماعية حيث يقول :

«إنني أتصور العوامل الروحية على أنها ذلك الجشطلت من العمليات الكلية للحياة الإنسانية والنمو الإنساني الذي يشمل الجوانب البيولوجية والعقلية والاجتماعية والروحية والتي لا يمكن اختزالها بالوقوف عند أي واحد من هذه المكونات منفردًا ، بل الأصح القول أنه مفهوم يشير إلى (كلية ما هو إنساني) ، وهذا التعريف يشير إلى أوسع معاني الاصطلاح» .

«ولكن وبطبيعة الحال فإن العوامل الروحية معنية بالجوانب الروحية لخبرتنا، وبهذا المعنى الضيق فإن العوامل الروحية تشير إلى المكون الروحي لخبرة الفرد أو الجماعة ، (فالروحية) هنا تشير إلى بحث الإنسان عن الشعور بمعنى العلاقات المشبعة أخلاقيًا بين الإنسان وغيره من الناس ، شمولاً للكون المحيط بنا ، وكأساس لوجودنا في هذه الحياة.. سواء فهم الفرد ذلك في إطار الإيمان بوجود الله ، أو عدم الإيمان ، أو الإلحاد، أو أي توليفة من هذه جميعًا .P) (302 . وينبغي أن نذكّر هنا بما أوضحناه من قبل من أن كاندا وغيره من المؤلفين والمنظرين في الولايات المتحدة الأمريكية عندما يتكلمون عن الحياة الروحية فإنهم يوسعون نطاقها لكي تشمل كل جوانب الخبرة الدينية وغير الدينية دون إصدار أي حكم عام أو قطعي في هذا النطاق ، وذلك بحكم الظروف الخاصة بمجتمعاتهم والتى أشرنا إليها من قبل .

ممارسة الخدمة الاجتماعية في ضوء التوجه الروحي

أود أن أكرر هنا ما سبق الاشارة إليه من قبل من جهة استحالة توفية هذا الجانب بالذات ما يستحقه في هذه العجالة ، نظرًا للثراء الكبير للمادة المتاحة حول صورة ممارسة الخدمة الاجتماعية في ضوء التوجه الروحي ، وسنكتفى بتحليل أحد التعريفات المهمة الذي قدمه كاندا في ذلك المقال التاريخي الذي نشر أخيرًا في دائرة معارف الخدمة الاجتماعية عام ١٩٩٧م ، حيث قام

بتعريف ما أسماه بالممارسة الموجهة روحيًّا أو الممارسة الواعية بالعوامل الروحية Spiritually Sensitive Pra-ctice ، وفيما يلي نص التعريف (P . 299) : «الممارسة الواعية بالعوامل الروحية هي علاقة مساعدة يرتبط فيها النمو الشخصي والنمو المهني للأخصائي الاجتماعي ، الذي يدخل في حوار مع العملاء حول الأطر الأخلاقية والمعنوية التى يتبنونها ، وحيث يدرك الأخصائي الاجتماعي قيمة وأهمية مختلف التعبيرات التي يعبرون بها عن النواحي الروحية ـ الدينية منها وغير الدينية ، بما يدعم التوصل إلى حلول خلاقة للأزمات الحياتية التى تواجههم ، مع الاتصال بالموارد الروحية المتنوعة المطلوبة وفق حاجة العملاء» ، وهذا التعريف يتضمن عددًا من الجوانب الأساسية التى يتطلب الأمر الوقوف عندها مليًّا ومنها ما يلي بوجه خاص :

(١) إن هذا المنظور للممارسة لا يعني أننا سنأخذ في اعتبارنا النواحي الروحية والدينية للعملاء وحدهم ، ولكن القضية هنا تتصل أيضا وبنفس القدر بدرجة النمو الروحي للأخصائي الاجتماعي ذاته ، وهو ما عبر عنه التعريف بالنمو الشخصي ... الذي هو ضروري للنمو المهنى للأخصائي الاجتماعي . فالنمو الروحي أو الارتقاء الروحي الذي يتحقق للأخصائي الاجتماعي ضروري لإدراكه وتقديره لمكان العوامل الروحية عند العملاء ، وضروري لتقديم المساعدة لهم حيث يستطيع عندئذ أن يأخذ بأيديهم نحو إعادة النظر في المواقف التى يواجهونها ولكن من منظور إيجابي أوسع ، يستجيب لأعمق ما في الوجود الإنساني من الحاجات الروحية .

(٢) يكون الأخصائي الاجتماعي الواعي بالدور الإيجابي الفعال للجوانب الروحية في التأثير على سلوك العملاء (خصوصًا في مواقف الأزمات) قادرًا على إدراك طبيعة الصراعات التى يواجهها العميل في تلك الظروف ، كما يكون مستعدًا لتقدير دور العوامل الروحية في الموقف ، مهما اختلفت تعبيرات العميل عنها ، ومهما كانت الصور التى تتخذها ، ومهما اختلفت تلك الصور عن التعبيرات الروحية المحددة التى يرتاح إليها الأخصائي الاجتماعي نفسه .. وبهذا لا يمثل اختلاف الدين بين الأخصائي والعميل

مشكلة لأيهما ، فالأخصائي الاجتماعي يتقبل اختلاف العميل في الدين أو المذهب ، ويحترم حقه في صياغة حياته الروحية وفق ما يرتاح إليه ضميره ، ويقدم إليه المساعدة قدر استطاعته دون أي محاولة لتحويله عن معتقداته إجبارًا أو إغراءً .

(٣) يحوي التعريف إشارة ضمنية إلى أن استخدام هذا المنظور الروحي يحتمل أن يكون أكثر نجاحًا في العمل مع العملاء الذين يواجهون أزمات أو مواقف صعبة أكثر من فرص نجاحه مع غيرهم ، ومن أمثلة تلك المواقف الصعبة حالات الأشخاص الذين يكتشفون أنهم مرضى بأمراض تفضي إلى الموت ، أو المسنين الذين ضعفت قواهم بشكل خطير ، أو من يحالون إلى جهات طبية لعلاج مشكلات إدمان متقدمة ، ففي مثل تلك الحالات تكون حالة الخطورة عاملاً فعالاً مساعدًا في تحقيق النمو الإيجابي ، بمعنى الارتقاء إلى مرحلة أعلى من إدراك الوجود الإنساني، ترى في المواقف الصعبة طريقًا لمعرفة الذات وفرصة لتجاوز الخبرات الحياتية السابقة والاستعلاء عليها بطريقة إيجابية ، ومن هنا يربط التعريف الجوانب الروحية بالجوانب الأخلاقية والمعنوية .

(٤) يشير التعريف إلى أن الأخصائي الاجتماعي ينبغي أن يستخدم الموارد الروحية الموجودة في البيئة لمصلحة العميل، وقد يتضمن ذلك طلب النصيحة أو المعونة أو حتى التحويل إلى من لديهم القدرة على مساعدة العميل ، ويظهر ذلك خصوصًا في حالة اختلاف ديانة العميل عن ديانة الأخصائي الاجتماعي.

Selected Bibliography

هذه مجموعة مختارة من المصادر الهامة حول العوامل الروحية والدينية في الخدمة الاجتماعية ركزنا فيها على اختيار المصادر التي تحوي قوائم بيبليوجرافية حديثة ومتميزة ليستطيع القارئ الرجوع إليها إن شاء ، إضافة إلى المصادر الكلاسيكية التي تخدم الموضوع وإن طال العهد بها :

Augros, Robert M. & Stanciu, George N. (1984) The New Story of Science Chicago : Gateway Edition)

Bergin, Allen (1980) "Psychotherapy and Religious Values" Journal of Consulting and Clinical Psychology, 48, pp 95 - 105 .

Borgen, Fred (1984)"Are there Necessary Linkages between Research Practices and the Philosophy of Science?" Journal of Counseling Psychology, 31, P.P. 457 - 460 .

Bullis, Ronald (1996) . Spirituality in Social Work Practice, (Washington, DC: Taylor & Francis.

Canda, Edward (1988)"Spirituality, Religious Diversity and Social Work Practice", Social Casework , April 1988, P.P 238- 247 .

Canda, Edward (1989)"Religious Content in Social Work Education" Journal of Social Work Education, 25, 1, P.P 36- 45 .

Canda. Edward (1997), "Spirituality" Encyclopedia of Social Work, 19th ed, 1997 Supplement (New York: NASW Press) .

Canda. Edward (1998), "Afterword: Linking Spirituality and Social Work : Five Themes for Innovation" In Edward Canda, ed., Spirituality in Social Work: New Directions (New York: Haworth) .

Capra, Fritjof (1982) The Turning Point : Science , Society, and the Rising Culture (New York: Simon & Schuster) .

Carroll, Maria M., (1998) "Social Work's Conceptualization of Spirituality" . In, Edward Canda, ed., Spirituality in Social Work : New Directions, (New York: Haworth).

CSWE (1982)"Curriculum policy for the Master's Degree and Baccalaureate Degree Porgrams in Social Work Education" in Encyclopedia of Social Work, 18th ed., 1987, App. 2, p.p. 957 - 964 .

Dudley, James & Helfgott, Chava, " Exploring a place for Spirituality in the Social Work Curriculum" Journal of Social Work Education, Vol. 26, No3, Fall 1990, p.p. 287 - 294.

Fischer, Joel (1973) "Is Casework Effective? A Review" Social Work 18, p.p. 5- 20 .

Fischer, Joel (1981) "The Social Work Revolution", Social Work, 26, p.p. 199 - 207 .

Furman, L. (1994) "Religion And Spiritulalty in Social Work Education", Social Work and Christianity, 21, p.p. 103 - 115.

Goldberg, Constance (1996) "The Privileged Position of Religion in the Clinical Dialogue" , Clinical Social Work Journal, 24, 2, p.p. 125 - 135 .

Gordon, William (1983) "Social Work Revolution or Evolution?" Social Work, 28, p.p. 181 - 185 .

Hess, Joseph. (Winter 1980) Social Work's Identity Crisis: A Christian Anthropological Response" Social Thought, 6, 1, p.p. 59 - 69 .

Joseph, M. Vincentia "Religion and Social Work Practice" , Social Casework, Sept. 1988, p.p. 443 - 452.

Kimble, Gergory (1984) "Psychology's Two Cultures" American Psychologist, 39, p.p. 833 - 839 .

Loewenberg, Frank (1988) Religion and Social Work Practice in Contemporary American Society (New York : Columbia Univ., Press) .

Marty, Martin (1980)"Social Service: Godly and Godless" Social Service Review, 54 (December) p.p. 463- 481.

Maslow, Abraham (1977) A theory of Metamotivation" In Hung - Min Chang, ed. the Heathy Personality (New York : Van Nostrand).

O'Doherty, E. F. (1978) Religion and Psychology (New York: Alba).

Peile, Colin (1988)" Research Paradigms in Social Work: From Stalemate to Creative Synthesis", Social Service Review, 62, March 1988, p.p. 1-19 .

Ragab Ibrahim (1993) "Islamic Prespectives on theory Building in the Social Sciences", In the American Journal of Islamic Social Sciences, Vol. 10, No.1, Spring 1993 . Reprinted in, Periodica Islamica, Vol. 6, No.1, 1996.

Ravetz, Jerome (1975) "History of Science" Encyclopedia Britannica, 15th ed. Vol. 16, p.p. 366 - 375 .

Robbins, Susan P., et al (1998) Contemporary Human Behavior Theory: A Cr-

itical Perspective for Social Work (Boston: Allyn & Bacon) .

Reason, Peter& Rowan, John Eds. (1981) Human Inquiry: A Sourcebook of New Paradigm Research (New York; John Wiley) .

Reid William & Hanrahan, Patricia(1982)" Recent Evaluations of Social Work: Grounds for Optimism" Social Work, 27, p.p. 328- 340 .

Russel, Robin (1998) "Spirituality and Religion in Graduate Social Work Education" in , Edward Canda , ed., Spirituality in Social Work : New Directions , ((New York: Haworth) .

Sermabeikian, P. (1994) "Our Clients, ourselves: The Spiritual Perspective and Social Work Practice", Social Work, 39, p.p. 178 - 183 .

Sheridan, M., et al. (1992) "Practitioner's Personal and Professional Attitudes and Behaviors Toward Religion and Spirituality: Issues for Education and Practice" Journal of Social work Education, 28, 2, p.p. 190 - 203 .

Sheridan, M., et al. (1994) "Inclusion of content on Religion and Spirituality in Social work Curriculum : A Study of Faculty Views" Journal of Social work Education, 30, p.p. 516 - 538 .

Siporin, Max (1982) "Moral Philosophy in Social work Today" Social Service Review, 56 (December) p.p.363 - 376.

Siporin, Max (1985) " Current Social Work Perspective on Clinical Practice" Clinical Social work Journal, 13 (fall) p.p. 198-217)

Smith Elizabeth (1995) "Addressing the Psychospiritual distress of Death as reality : A Transpersonal Approach", Social work, 40, 3, p.p. 402 - 413.

Spencer, Sue (1959) " Religion and Social work" Social work, 1, (July) p.p. 19 - 26 .

Spencer, Sue (1957)" Religious and Spiritual Values in Social Casework Practice" Social Casework, 38, p.p 519 - 527.

Sperry, Roger (August 1988) "Psychology's Mentalist Paradigm and the Religion Science Tension" . American Psychologist. Vol. 43. No 8.

Stroup, Herbert (1962) "the Common Predicament of Religion and Social work" Social work, 7 , (April) p.p.89- 93 .

Weick, Ann (1987) "Reconceptualizing the philosophical Perspective of Social work", Social Service Review, 61 (June) p.p 218 - 230 .



الوسـط
مفهومه ـ مجالاته ـ تحديده في الاقتصاد الإسلامي

أ . د . نعمت عبد اللطيف مشهور(*)

إن النظام الإلهي الشامل الذي أرساه الحق سبحانه لأبناء دينه الحنيف يعتمد على منظومة متكاملة من القيم الفاعلة التى تشكل المنهج الإسلامي ، وتحدد معالمه ، وترسم له مسارات الفعل والعمل ، مما يجعل منه رسالة حضارية صالحة لكل زمان ومكان ، يغنم المتمسك بها بالفلاح الدنيوي والنعيم الأخروي الأبدي .

إن المدخل القيمي للمنظور الإسلامي في رسالته الحضارية للأمة يشتمل على العديد من العناصر متتابعة الحلقات ، متراكمة المستويات ، تكوّن فيما بينها إطارًا معياريًّا للظواهر الاقتصادية والاجتماعية والسياسية ، نختص منها بالدراسة مبدأ الوسط .

ذلك أن الأمة الإسلامية تنفرد بهذه القيمة التى لم تكن لأمة من قبل ، فلم يرد في الكتب المقدسة أو الشرائع السابقة على الإسلام أن وصفت أمة بأنها أمة وسط ، وصبغت هذه الخصيصة جميع مفاهيمها الدينية والدنيوية ، وكل تصرفات أفرادها وسلوكهم .

فقد أراد الحق سبحانه أن توجد في الإنسانية أمة وسطى تكون نموذجًا ، تحمل للناس رسالة الإيمان والسلام ، رسالة العدل والاعتدال ، الرسالة الإسلامية الوسطى؛ لأن الإسلام أوسط الأديان ، أي أنه رمز بقائها وصفائها

(*) أستاذ الاقتصاد الإسلامي ـ كلية التجارة ـ جامعة الأزهر للبنات .

ووحدتها وتكاملها واتصالها.

وتهدف هذه الورقة البحثية ـ بحول الله وقوته ـ إلى جلاء القيمة التي وصف بها القرآن الكريم أمة الإسلام ، لبيان ما يعنيه مفهوم الوسط في تميز الإسلام وأمته ، في ميدان المعرفة ومنهج النظر والحياة ، وبخاصة في المجال الاقتصادي منه ، لمحاولة الوصول إلى معيار للوسط الإسلامي ، يمكن بواسطته تحديد الوسط لكل المتغيرات والعلاقات والتصرفات الاقتصادية ، وذلك من خلال التعرف على :

١ـ مفهوم الوسط الإسلامي .

٢ـ مجالات الوسط .

٣ـ تحديد معيار الوسط .

٤ـ تطبيق معيار الوسط في الاقتصاد الإسلامي .

١ـ مفهوم الوسط الإسلامي:

يحتل مبدأ الوسط مكانة مهمة في تميز الأمة الإسلامية ، وفي تحديد مسارات العمل والفكر بها ، ويرجع ذلك إلى تفرد مفهوم الوسط لدى أمة الإسلام ، مما يستلزم استجلاء هذا المفهوم في لغة العرب ، والتعرف على ما اصطلح عليه مفكروها وعلماؤها في هذا الصدد ، فضلاً عن التعرف على مفهوم الوسط من خلال آيات القرآن الكريم ، وذلك من خلال دراسة :

أ ـ الوسط في اللغة .

ب ـ الوسط في الاصطلاح .

جـ ـ الوسط في القرآن الكريم .

أ ـ الوسط في اللغة :

وسط الشيء ـ في لغة العرب ـ ما بين طرفيه وهو منه ، وكل موضع صالح فيه فهو وسط ، وهو المعتدل من كل شيء[(١)] .

وسَط الشيء محركه ، ما بين طرفيه كأوسطه ، فإذا سكنت السين أي وسْط فهو ظرف لا إسم ، وهو بين . ووسط الشيء وتوسطه : صار في وسطه[(٢)] وقال أحمد بن يحيى الفرق بين الوسْط والوسَط : أنه ما كان يبين جزء من جزء فهو وسْط مثل الحلقة من الناس والسبحة والعقد ، قال : وما كان

(١) ابن منظور : لسان العرب ، دار المعارف ، مصر ، ١٩٦٩م . جـ٦ ، ص ٤٨٣١- الراغب الأصفهاني : المفردات في غريب القرآن، دار المعرفة ، بيروت ، د.ت. ص ٥٢٣٦ - مجمع اللغة العربية : المعجم الوسيط ، دار المعارف ، مصر ، ط٢ ، ١٣٩٢هـ / ١٩٧٢م . جـ٢ ، ص ١٠٣١ .

(٢) ابن منظور : لسان العرب ، مرجع سابق ، جـ٦ ، ص ٤٨٣٣ ـ الفيروز أبادى : القاموس المحيط ، المكتبة التجارية الكبرى ، مصر، ١٣٣٢هـ / ١٩١٣م . جـ٢ ، ص ٣٩١ ، ٣٩٢ .

مصمتًا لا يبين جزء من جزء ، فهو وسَط مثل وسَط الدار والراحة والبقعة[1] ، وفسّر ذلك الراغب الأصفهاني بقوله : وسَط الشيء : ما له طرفان متساويان القدر ، ويقال ذلك في الكمية المتصلة ، كالجسم الواحد ، ووسْط بالسكون : يقال في الكمية المنفصلة كشيء يفصل بين جسمين نحو : وسْط القوم كذا[2] .

والوسط محركة من كل شيء أفضله وأعدله ، وقد يأتي الوسط صفة، وإن كان أصله أن يكون اسمًا ، وذلك في مثل قوله تعالى وتقدس : ﴿وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا﴾ [البقرة ١٤٣] أي عدلاً وخيارًا[3] وهذا تفسير الوسَط وحقيقة معناه ، قال الزجاج فيه قولان : قال بعضهم وسَطًا عدلاً ، وقال بعضهم خيارًا، واللفظان مختلفان والمعنى واحد لأن العدل خير والخير عدل . وهو من أوسط قومه ، أي خيارهم ، مثل وصف النبي صلى الله عليه وسلم أنه كان من أوسط قومه أي من خيارهم وأشرفهم ، فهي تصف الفاضل النسب ، بأنه من أوسط قومه[4] والوسيط : المتوسط بين المتخاصمين ، والقائم بالوساطة[5] .

ب ـ الوسط في الاصطلاح :

الوسط والأوسط يأتي اصطلاحًا في معنى الاعتدال والبعد عن الغلو ، ويأتي في معنى الأفضل ، إذ أن الوسط بطبيعة الحال محمى من العوارض والآفات التى تأتي أطراف الشيء، وقد استعمل الوسط في الفضائل ، ثم صار الوسط وصفًا للمتصف بالفضائل[6] فالوسط خير إذن من الطرف دائمًا، والتوسط خير من التطرف، وتفضيل الوسط يرجع إلى أنه رمز للتوازن والعدل ، وهو كذلك رمز للوحدة ، ورمز للترابط والاتصال والتكامل . فالوسط رمز للوحدة لأنه لا يتعدد ، في حين أن الأطراف من شأنها أن تتعدد ، فالشيء الواحد يمكن أن يكون له أطرافًا متعددة ، ولكن لا يمكن أن يكون له إلا وسطًا واحدًا ، كذلك

---

(١) ابن منظور : لسان العرب ، مرجع سابق ، جـ٦ ، ص ٤٨٣٣ .
(٢) الراغب الأصفهاني : المفردات في غريب القرآن ، مرجع سابق ، ص ٥٢٢ .
(٣) ابن منظور : المرجع السابق ، جـ٦ ، ص ٤٨٣١ ـ الفيروز ابادي : القاموس المحيط ، مرجع سابق ، جـ١ ، ص ٣٩١ .
(٤) ابن منظور : المرجع السابق ، جـ٦ ، ص ٤٨٣٣ ، ٤٨٣٤.
(٥) أبو حامد الغزالي : إحياء علوم الدين ، دار الصابوني ، لبنان ، د.ت. جـ٢ ، ص ٣٩١، ٣٩٢ ـ مجمع اللغة العربية : المعجم الوسيط ، مرجع سابق ، جـ٢ ، ص ١٠٣١ .
(٦) جمال الدين محمود : قضايا معاصرة في الدعوة ، المجلس الأعلى للشئون الإسلامية ، القاهرة ، ١٤٠٩هـ / ١٩٨٩م . ص ١٠١ .

فإن الأطراف المتعددة لابد وأن تختلف[١] .

والقول أن الوسط هو العدل والخيار، هو لأن الزيادة على المطلوب في الأمر إفراط ، والنقص عنه تفريط وتقصير ، وكل من الإفراط والتفريط ميل عن الجادة القويمة ، فهو شر ومذموم ، فالخيار هو الوسط بين طرفي الأمر أي المتوسط بينهما[٢] ، ومن ذلك أن خير الأمور أوساطها : قال ابن الأثير في هذا: كل خصلة محمودة فلها طرفان مذمومان : فإن السخاء وسط بين البخل والتبذير ، والشجاعة وسط بين الجبن والتهور ، والإنسان مأمور أن يتجنب كل وصف مذموم ، ويتجنبه بالتعري منه والبعد عنه، فكلما ازداد منه بعدًا ازداد منه تقربًا ، وأبعد الجهات والمقادير والمعاني من كل طرفين وسطها، وهو غاية البعد منها ، فإن في الوسط فقط يُبعد عن الأطراف المذمومة بقدر الإمكان[٣] .

جـ - الوسط في القرآن الكريم :

جاء ذكر الوسط بصور مختلفة في خمس مواضع بالتنزيل العزيز منها :

- **الأول** : قول الحق سبحانه : ﴿وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا﴾ [البقرة ١٤٣] ووسطًا أي متوسطين بين الغلو والتفريط ، ووسط كل شئ أعدله والطريقة الوسطى المثلى[٤] أي جعلناكم أمة عدولاً وخيارًا، بما وفقناكم إليه من الدين الصحيح والعمل الصالح ، لتكونوا مقرري الحق بالنسبة للشرائع السابقة ، وليكون الرسول مهيمنًا عليكم ليسددكم بإرشاده في حياته ، ومنهجه وسنته بعد وفاته[٥] ، والوسط هنا ليس وسطًا تاريخيًّا أو جغرافيًّا أو ثقافيًّا أو عرقيًّا ، لأن السبب فيه هو القرآن ومنهجه ، وإنما هو وسط بمقدار ما تكسب الأمة من اتباع المنهج القرآني في حياتها والعمل به والسير عليه[٦] فالوسط هنا هو الخيار ، فقد جعلت هذه الأمة وسطًا لما خصّها الله بأكمل

(١) أحمد النجار : المدخل إلى النظرية الاقتصادية في المنهج الإسلامي ، دار الفكر ، القاهرة ، ط١ ، ١٣٩٣هـ/ ١٩٧٣م .ص ٦٢ .

(٢) محمد رشيد رضا : تفسير المنار ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة ، ١٩٧٢ م . ص ٥٩٨ .

(٣) ابن منظور : لسان العرب ، مرجع سابق ، جـ٦ ، ص ٤٨٣٤ .

(٤) ابن الخطيب : أوضح التفاسير ، المطبعة المصرية ، مصر ، ط٧ ، ١٩٣٨م . ص ٢٥ .

(٥) المجلس الأعلى للشئون الإسلامية : المنتخب في تفسير القرآن الكريم ، وزارة الأوقاف ، القاهرة ، ١٣٨٧ هـ / ١٩٦٨م . ص ٣١.

(٦) محمد عمارة : قاموس المصطلحات الاقتصادية في الحضارة الإسلامية ، دار الشروق ، بيروت ، ط١ ، ١٤١٣هـ / ١٩٩٣م . ص ١٠٤ .

الشرائع وأقوم المناهج وأوضح المذاهب[1] ويتقارب الوسط هنا مع معنى المثالية ، لذلك فقد فسر العلماء والمفسرون ﴿أُمَّةً وَسَطًا﴾ أي أمة مثالية لو اتبعت شريعة الله سبحانه وتعالى ، وقامت بحقها[2] .

ـ **الثاني** : قوله تعالي : ﴿فَكَفَّارَتُهُ إِطْعَامُ عَشَرَةِ مَسَاكِينَ مِنْ أَوْسَطِ مَا تُطْعِمُونَ أَهْلِيكُمْ أَوْ كِسْوَتُهُمْ أَوْ تَحْرِيرُ رَقَبَةٍ﴾ [المائدة ٨٩] أي من خير ما تطعمونهم لأنه الوسط من كل شئ : أعدله وأخيره ، ولا يمكن أن يكون أوسط) بمعنى أقصد لأن سياق الآية يأباه ومقصد القرآن الكريم ينفيه ؛ لأن الله تعالى استبدل الإطعام بالكسوة ﴿أَوْ كِسْوَتُهُمْ﴾ ولا يعقل أن تكون الكسوة معادلة إلا بخير الطعام لا أدونه[3] .

ـ **الثالث** : قول الحق تعالى : ﴿حَافِظُوا عَلَى الصَّلَوَاتِ وَالصَّلَاةِ الْوُسْطَى وَقُومُوا لِلَّهِ قَانِتِينَ﴾ [البقرة ٢٣٨] والصلاة الوسطى هي أفضل الصلوات وأعظمها أجرًا، ولذلك خصّت بالمحافظة عليها ، وقيل أنها وسط بين الصلوات ، ولذلك وقع الخلاف فيها فقيل صلاة العصر لتوسطها النهار ، وقيل المغرب أو العشاء ـ وقيل الفجر لتوسطها بين صلاتي الليل وصلاتي النهار ولما فيها من المشقة والثقل على المنافقين ،و قال أبو الحسن : الصلاة الوسطى يعنى صلاة الجمعة ، لأنها أفضل الصلوات وقد أخفاها تعالى ليحافظ المؤمنون على صلواتهم أجمع[4].

الرابع : قول الحق تبارك : ﴿قَالَ أَوْسَطُهُمْ أَلَمْ أَقُلْ لَكُمْ لَوْلَا تُسَبِّحُونَ﴾ [القلم ٢٨] أوسطهم أي أمثلهم ، وأعدلهم قولاً ، وأصدقهم وأخيرهم ـ وكان معارضًا لهم ـ ولم يكن مرتضيًا حرمان المساكين[5] .

ـ **الخامس** : قول الحق تبارك وتعالى:﴿فَوَسَطْنَ بِهِ جَمْعًا﴾ [العاديات ٥] أي توسطهن بهذا الوقت جموع الأعداء[6] .

يتضح أن الوسط ـ كما ورد في قول الحق سبحانه وتعالى ، يدل على الأخيَر

---

(١) محمد نسيب الرفاعي : تيسير العلي القدير لاختصار تفسير ابن كثير ، بيروت ، ط١ ، ١٣٩٢هـ / ١٩٧٢ م . ص١١٨ .
(٢) محمد أبو زهرة : المجتمع الإنساني في ظل الإسلام ، دار الفكر العربي ، القاهرة ، د.ت. ص ١٠٦ ـ ١٠٧ .
(٣) ابن الخطيب : أوضح التفاسير ، مرجع سابق ، ص ١٤٣ .
(٤) المرجع نفسه ، ص ٤٦ ابن منظور : لسان العرب ، مرجع سابق، جـ٦ ، ص ٤٨٣٤ .
(٥) ابن الخطيب : المرجع نفسه ، ص ٧٠٤ أبو زهرة : المجتمع الإنساني في ظل الإسلام ، مرجع سابق ، ص ١٠٧.
(٦) ابن الخطيب : المرجع نفسه ، ص ٧٦٠.

والأفضل والأمثل ، وإن دلّ أيضًا على التوسط في المكان والمكانة أو في الترتيب.

٢ـ مجالات الوسط :

يتضح من التعريف اللغوي والاصطلاحي للوسط ، أنه يشير إلى معاني العدل والاعتدال والتوازن والاستقامة والخيرية والمثالية التى يدعو إليها الإسلام ، والتى يتسم بها الاعتقاد والأخلاق والتشريع والسلوك ، فيضمن للأمة الإسلامية الاحتفاظ بخصوصيتها ، التى جعلها الخالق سبحانه حقًا من حقوقها[١] .

ذلك أن الموقف الوسط الذي تتميز به ﴿كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ﴾ لا يأتي من التلفيق بين مواقف متطرفة ، أو التوسط بين متضادين ، أو الجمع بين متعارضين ، أو إرضاء لطرفين متنافرين، إنما هو الموقف الأفضل والأمثل ، الذي هو المنهاج الكامل للإنسان المسلم ، ويغطي كل شئون الحياة التى تتعلق بالعقيدة والسلوك والحياة الاجتماعية والاقتصادية ، كما يوجه تفكير علماء المسلمين واجتهادات فقهائه ،وصولاً إلى الحكم الشرعي في إطار النص القرآني ، مهما اختلفت الأزمنة والأمكنة والظروف والأحوال[٢] .

ويتجلى وسط الأمة الإسلامية في التوازن المقسط الذي أقامه الإسلام بين الفرد والمجتمع ، كما أقامه في كل المتقابلات الأخرى : بين الدنيا والآخرة، بين الجسم والروح ، بين العقل والقلب، بين المثال والواقع ، بين وازع الإيمان ووازع السلطان[٣] .

ويمتد أثر مبدأ الوسط ومكانته إلى مختلف المجالات الإسلامية بصفة عامة ، كما يمكننا أن نرصد أثر هذا المبدأ الهام في كل مجالات الاقتصاد الإسلامي .

أ ـ مجالات الوسط في المفهوم الإسلامي :

تتضح روح الوسط ومفهومه في مختلف المجالات العقيدية والعلمية والتشريعية والأخلاقية ، حيث نجد أنه :

١ـ في مجال العقيدة : يتضح مبدأ الوسط في عدم الغلو أو التفريط في الدين ، من خلال التهاون في العقائد والمفاهيم الدينية أو التجاوز فيها ، من خلال الافتراء على الأحكام الشرعية

(١) محمود جمال : قضايا معاصرة في الدعوة ، مرجع سابق ، ص ١٢٥.
(٢) راجع المرجع نفسه ، ص ١٣٤ ـ ١٣٥ .
(٣) يوسف القرضاوي : دور القيم والأخلاق في الاقتصاد الإسلامي ، مكتبة وهبة ، القاهرة ، ط١ ، ١٤١٥هـ / ١٩٩٥م . ص ٨٣.

بالاستباحة أو التحريم من غير دليل كاف ، من خلال الابتداع في السلوك الديني أو التقتير فيه على غير ما جاءت به الأحكام الإلهية وسنة الرسول صلى الله عليه وسلم القولية والتقريرية(١) .

٢ـ في مجال التفكير الإسلامي :

يسيطر مفهوم الوسط في موازنة العلماء ـ عند البحث في مختلف القضايا ـ بين العقل والنقل ، بين الوحي والنص، بين الواقع والمثل العليا، بين الغايات والوسائل ، بين الدين والدنيا ، بين الجبر والاختيار ، ويظهر ذلك جليًّا في كتابات المفكرين المسلمين الذين يستلهمون روح القرآن الكريم ، ومواقف الرسول صلى الله عليه وسلم ، وقد كان خلقه القرآن(٢) .

٣ـ في مجال التشريع الإسلامي :

يؤدى مفهوم الوسط إلى تحقيق فكرة العدالة من خلال الجمع والتوفيق والعدل بين حقوق الله وحقوق الناس ، بين حقوق الفرد وحقوق الجماعة ، بين المبادئ الأخلاقية والمصالح الاقتصادية ، بين العمل الفردي والعمل الجماعي المنظم ، بين فضائل الروح ومطالب الجسد(٣) .

٤ـ في مجال الأخلاق والسلوك الإسلامي :

يضمن الأخذ بمبدأ الوسط التوفيق والموازنة بين المصلحة الفردية والمصلحة الجماعية ، بين مصلحة الدنيا وثواب الآخرة ، بين مطالب الجسد وتهذيب الروح، بين إشباع الغرائز وتربية الوجدان(٤) .

إن وسط المنهج الإسلامي وعدله بين النواحي الروحية والمادية ، يحصنه من تسرب الغلو المادي ، كما يحميه من التطرف الروحي ، ومن كل غلو أو تطرف في أي اتجاه كان ، ولذلك كان اختلافه عن المذاهب المتطرفة ، واستقلاله، وانفصاله ميزه عنها(٥) .

إن اتباع الوسط في مختلف هذه المجالات لا يعمل على التلفيق بين الأطراف المذمومة والمواقف المتنافرة ، ولا على تغليب طرفًا على آخر ، وإنما إلى تحقيق الواقعية المثالية التى تعترف بسلامة كلا الطرفين ، حيث أنهما

(١) راجع عبد الرحمن حسن حبنكة الميداني : الالتزام الديني منهج وسط ، دعوة الحق ، مكة المكرمة ،العدد (٣٤) ،السنة الرابعة ، محرم ١٤٠٥هـ / أكتوبر ١٩٨٤م . الفصول من الثالث إلى السادس .
(٢) جمال الدين محمود : قضايا معاصرة في الدعوة ، مرجع سابق ، ص ١٢١ .
(٣) أحمد النجار : المدخل إلى النظرية الاقتصادية في المنهج الإسلامي ، مرجع سابق ، ص ٤٧ .
(٤) المرجع نفسه ، ص ٥٣ ـ محمد أبو زهرة ، المجتمع الإنساني في ظل الإسلام ، مرجع سابق ، ص ١٠٦ ، ١٠٧ .
(٥) أحمد النجار : المرجع نفسه ، ص ٦٣ ، ٦٦ .

متلاقيان غير متضادين ولا مفترقين ، فهما مترابطان بما يحقق صالح المسلم في دنياه ، وآخرته ، دون إفراط أو تفريط ولا طغيان أو إخسار .

ب ـ مجالات الوسط في الاقتصاد الإسلامي :

يتضح مبدأ الوسط بصورة تطبيقية عملية في مجال الاقتصاد الإسلامي ، حيث يرسي للإنسانية بناءًا اقتصاديًا قائمًا على العدل والخيرية ، بدلاً من السيطرة والغلبة ، بناءًا يعترف بكل الأطراف ، ويضع لها النهج الفطرى الذي لا يقاومها ،وإنما يوظفها لخير الإنسانية ، بناءًا لا يعترف بالحقوق والحريات المطلقة ، وإنما يضع لها الضوابط التى توجهها إلى الطريق المثمر المنتج .

إن تطبيقات مبدأ الوسط في الاقتصاد الإسلامي تتعدد لتشمل مختلف المجالات الاقتصادية :

١ـ في مجال المصالح والحريات الاقتصادية : يؤدى تطبيق مبدأ الوسط إلى الموازنة بين حرية الفرد ومصلحة الجماعة ، بين الاستمتاع الحلال بالدنيا وثواب الآخرة .

٢ـ في مجال الحقوق والواجبات الاقتصادية : يكون لمبدأ الوسط أثره في الموازنة بين رأس المال والعمل ، بين المنتج والمستهلك ، بين مصالح المنتجين والوسطاء والمستهلكين ، بين المصلحة الفردية ومصلحة المجتمع ، بين مصالح الفئات الاجتماعية بعضها وبعض .

٣ـ في مجال الملكية : ينفرد الإسلام بأن أصل الملكية فيه للخالق سبحانه فهو تعالى ﴿مَالِكَ الْمُلْكِ﴾ [آل عمران ٢٦] وهو سبحانه ﴿وَلِلَّهِ مُلْكُ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا﴾ [المائدة ١٨] كما أنه تعالى ﴿لِلَّهِ مُلْكُ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ وَمَا فِيهِن﴾ [المائدة ١٢٠] . وهو المالك الأوحد ﴿وَلَمْ يَكُنْ لَهُ شَرِيكٌ فِي الْمُلْكِ ﴾ [الفرقان ٢] .

أما الناس فهم خلفاء في مال ا لله سواء كانوا جماعات أو أفرادًا ، ﴿وَأَنْفِقُوا مِمَّا جَعَلَكُمْ مُسْتَخْلَفِينَ فِيه﴾ [الحديد ٧] .

وينطبق مبدأ الوسط على نظام الملكية في الإسلام ، حيث لا تفرد مطلق بالملكية ، ولا شيوع مطلق لها ، سواء للأفراد أو الجماعة أو الدولة ، ذلك أن الإسلام يعترف بالملكية الفردية ، ويعطي للمسلم حق تملك ما يحصل عليه من

طريق حلال بمجهوده ، أو آل إليه من مجهود حلال الآخرين كإرث أو هبة ، كما يشترك الأفراد في تملك بعض الموارد ملكية جماعية لما لها من أهمية في حياة الأفراد والأمة ، كمصادر الطاقة والحياة من مياه وبترول ومناجم وبحار وأنهار ومراعي وصحاري وغابات غير معمرة، كذلك ينفرد الإسلام بالملكية الجماعية من خلال الوقف الذي يخصص لصالح جماعة معينة أو غير معينة لكون الاستفادة من هذه الملكية وما تدره من عائد تحقيقًا لوصية الواقف .

٤ـ في مجال الميزان : يتجلى مبدأ الوسط في أسطع صوره من خلال الموازنة بين حق كل من البائع والمشترى، حيث يؤدى التطفيف بالإخسار ، وعدم إيفاء الكيل والميزان ، إلى ضياع حق المشترى، كما يؤدى التطفيف بالبخس وزيادة استيفاء الكيل والميزان ، إلى ضياع حق البائع ، لذا كان الوعيد من الحق سبحانه ﴿**وَيْلٌ لِلْمُطَفِّفِينَ الَّذِينَ إِذَا اكْتَالُوا عَلَى النَّاسِ يَسْتَوْفُونَ وَإِذَا كَالُوهُمْ أَوْ وَزَنُوهُمْ يُخْسِرُونَ**﴾ [سورة المطففين ، الآيات رقم ١ـ ٣] كما كانت الأوامر الإلهية بضرورة إيفاء الكيل والوزن بالعدل ﴿**وَأَوْفُوا الْكَيْلَ إِذَا كِلْتُمْ وَزِنُوا بِالْقِسْطَاسِ الْمُسْتَقِيمِ**﴾ [الاسراء ٣٥] ﴿**وَأَوْفُوا الْكَيْلَ وَالْمِيزَانَ بِالْقِسْطِ**﴾ الأنعام ١٥٢] ﴿**أَلاَّ تَطْغَوْا فِي الْمِيزَانِ وَأَقِيمُوا الْوَزْنَ بِالْقِسْطِ وَلاَ تُخْسِرُوا الْمِيزَانَ**﴾ [الرحمن ٨ ـ ٩] ﴿**وَلاَ تَنْقُصُوا الْمِكْيَالَ وَالْمِيزَانَ**﴾ [هود ٨٤] وكذلك الأوامر الإلهية بعدم بخس الناس أشياءهم ﴿**فَأَوْفُوا الْكَيْلَ وَالْمِيزَانَ وَلا تَبْخَسُوا النَّاسَ أَشْيَاءَهُمْ وَلا تُفْسِدُوا فِي الأَرْضِ**﴾ [الأعراف ٨٥] ﴿**وَيَا قَوْمِ أَوْفُوا الْمِكْيَالَ وَالْمِيزَانَ بِالْقِسْطِ وَلاَ تَبْخَسُوا النَّاسَ أَشْيَاءَهُمْ وَلاَ تَعْثَوْا فِي الأَرْضِ مُفْسِدِينَ**﴾ [هود ٨٥] .

إن الإلتزام بهذه الأوامر الإلهية يضمن لكل ذي حق حقه ، كما يضمن عدم ضياع أموال الناس وجهودهم المبذولة في إنتاج السلع وتسويقها ، وذلك بتحديد الثمن العادل الذي يفي المنتج حقه دون بخس ولا إخسار .

إن الإلتزام بالوسط في الميزان يضمن تحقيق التوازن بين الحقوق والواجبات الاقتصادية جميعًا ، ذلك أن الحق سبحانه أرسل مع رسله المختارين الكتب المتضمنة للأحكام ، وشرائع الدين ،

والميزان ، الذي يحقق الإنصاف في التعامل[١] وطالب الناس القيام بالقسط والإلتزام بالوسط في قوله تعالى: ﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ﴾ [الحديد ٢٥] ويؤكد الأمر الإلهي على معنى دقيق رائع ، وهومسئولية الناس أن يقوموا بالقسط ويلتزموا بالوسط بأنفسهم، مهتدين في ذلك بما أنزل ا لله على الرسل من كتاب وميزان[٢] ويمتد تنفيذ هذا الأمر الإلهي من السلع المادية التى تكال وتوزن ، إلى تقدير الجهد الإنساني من خلال تحديد الأجور دون بخس أو شطط ، حتى يحصل العامل علىحقه ، ولا يتكبد صاحب العمل نفقة تفوق ما يحصل عليه من نتيجة جهد العامل ،ويضمن ذلك عدم الجور على حق أي من الطرفين، وانتظام الحياة الاقتصادية والاجتماعية واستقامتها .

٥- في مجال إشباع الحاجات : يؤدي تطبيق مبدأ الوسط إلى تحديد نوعية الإشباع وكميته معًا، ذلك أن إشباع الحاجات في الإسلام يكون من أفضل الموارد التى أخرجها الخالق لعباده ، علىأن يتم ذلك دون تقتير أو إسراف ومخيلة ، لقول الحق سبحانه ﴿يَابَنِي ءَادَمَ خُذُوا زِينَتَكُمْ عِنْدَ كُلِّ مَسْجِدٍ وَكُلُوا وَاشْرَبُوا وَلا تُسْرِفُوا إِنَّهُ لَا يُحِبُّ الْمُسْرِفِينَ﴾ [الأعراف ٣١] أي لا تحرموا التجمل بالثياب التى خلقها الله لنفعكم ، وإنما البسوا أفخر ثيابكم وأطهرها عند كل صلاة أو طواف ، ولا سيما يوم الجمعة ويوم العيد ، وتطيبوا فإن الطيب والسواك من تمام الزينة[٣] . إلا أن إشباع الحاجات من ملبس ومأكل ومشرب يجب أن يكون بعيدًا عن الإسراف ، بما يضر النفس والمال. عن ابن عمرو رضي ا لله عنه ، أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال : «كلوا واشربوا وتصدقوا والبسوا في غير إسراف ولا مخيلة»[٤] . وقد أعطى الرسول صلى ا لله عليه وسلم مثالاً تطبيقيًا لكيفية التزام الوسط في الطعام

(١) المجلس الأعلى للشئون الإسلامية : المنتخب في تفسير القرآن الكريم ، مرجع سابق ، ص ٨٠٨ .

(٢) يوسف القرضاوي : دور القيم والأخلاق في الاقتصاد الإسلامي ، مرجع سابق ، ص ٣٥٧ .

(٣) محمد نسيب الرفاعي : تيسير العلى القدير لاختصار تفسير ابن كثير ، مرجع سابق ، جـ٢ ، ص ٩٢ - محمد على الصابوني : صفوة التفاسير ، دار القرآن الكريم ، بيروت ، ط ٤ ، ١٤٠٢هـ / ١٩٨١م . جـ١ ، ص ٤٤٣ .

(٤) لأحمد في مسنده وللنسائي، ولابن ماجة ، وللحاكم في المستدرك في أبو الفضل بن الصديق الحسني : الكنز الثمين في أحاديث النبي الأمين ، مطبعة السعادة ، مصر ، ١٣٨٨ هـ / ١٩٥٢م . ص ٤٠٤ . حديث رقم ٢٥١٦ .

والشراب فيما جاء عن المقدام بن معديكرب رضي الله عنه أنه عليه الصلاة والسلام قال : «ما ملأ ابن آدم وعاءً شرًا من بطنه ، بحسب ابن آدم لقيمات يقمن صلبه، فإن كان لا محالة فثلث لطعامه ، وثلث لشرابه، وثلث لنفسه»[1] ويبين ذلك أن إشباع الحاجات الأساسية من طعام وشراب ، يجب أن يكون في الحدود التى تكفي لحفظ الأود وبقاء الحياة السليمة ، فما زاد على ذلك، فهو إسراف وسوء توزيع للموارد الذاتية والاجتماعية ، يترتب عليه إضرار بصحة الفرد ، وبقدرة غيره من أفراد أسرته الصغيرة ، وأسرة مجتمعه الكبيرة على إشباع حاجاتهم الوسط ، أما ماقل عن كفاية إشباع الحاجات الأساسية ، ففيه هلاك وفوت حياة وإخلال بالقدرة على العمل والعبادة ، كما أن فيه تحريم لما أحل الله من الطيبات الحلال ، لقوله تعالى: ﴿**قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ اللَّهِ الَّتِي أَخْرَجَ لِعِبَادِهِ وَالطَّيِّبَاتِ مِنَ الرِّزْقِ**﴾ [الأعراف ٣٢].

وبذلك يكون الإشباع محققًا للإشباع الأمثل كمًّا وكيفًا ، سواء بالنسبة للفرد أو الجماعة المسلمة.

٦ـ في مجال الإنفاق : نجد أن التزام الوسط من الأوامر الإلهية المباشرة ، سواء فيما يتعلق بنوعية أو كمية الإنفاق، فالأمر الإلهي يؤكد على ضرورة الموازنة عند الإنفاق بين مصالح الدنيا وثواب الآخرة ، لقول الحق سبحانه : ﴿**وَابْتَغِ فِيمَا آتَاكَ اللَّهُ الدَّارَ الْآخِرَةَ وَلَا تَنسَ نَصِيبَكَ مِنَ الدُّنْيَا وَأَحْسِن كَمَا أَحْسَنَ اللَّهُ إِلَيْكَ وَلَا تَبْغِ الْفَسَادَ فِي الْأَرْضِ إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُفْسِدِينَ**﴾ [القصص ٧٧] أي أطلب الآخرة فيما أعطاك الله من الأموال والثروة بفعل الحسنات، وبذل الصدقات، والإنفاق في الطاعات وصلة الرحم ، ولا تنسي أن تبقي لنفسك ما يقيك العوز مما أباح الله من المآكل والمشارب والملابس والمناكح والمساكن، فإن على الإنسان أن يوازن في إنفاقه ، فيجعل نصيبًا مما أعطاه الله من غنى وخير في سبيل الله والعمل للدار الآخرة، ولا يمنع نفسه نصيبها من التمتع بالحلال في الدنيا، ذلك أن على الإنسان أن يوازن بين الواجبات المفروضة عليه ، فإن لربه عليه حقًا، ولنفسه عليك حقًا ، ولأهله عليه حقًا ولزوْره عليه حقًا ،

(١) لأحمد في مسنده وللترمذي ، ولابن ماجه ، وللحاكم في المستدرك في المرجع نفسه ، ص ٥٣٠ . حديث رقم ٣٤٣٥ .

فعليه أن يؤتي كل ذي حق حقه ، كما أن عليه أن يمتثل لأمر الواهب سبحانه بالاحسان إلى عباد الله ، وعدم استخدام المال في البغي ، والتطاول على الناس، والإفساد في الأرض بالمعاصي ، فإن الله لا يحب من كان مجرمًا باغيًا مفسدًا[١] .

كما يوضح الأمر الإلهي ضرورة التوسط في كمية الإنفاق ، لقول الحق سبحانه ﴿وَالَّذِينَ إِذَا أَنفَقُوا لَمْ يُسْرِفُوا وَلَمْ يَقْتُرُوا وَكَانَ بَيْنَ ذَلِكَ قَوَامًا﴾ [الفرقان ٦٧] أي ليسوا بمبذرين في إنفاقهم فيصرفون فوق الحاجة ، ولا بخلاء على أهلهم فيقصرون في حقهم ، بل عدلاً خيارًا، وخير الأمور أوسطها، لا هذا ولاهذا[٢] فالإنفاق الأمثل هو الإنفاق القوام، أي العدل ، وقوام كل شئ ،في اللغة ، هو عماده ونظامه ، وهو يدوم عليه الأمر ويستقر ، وهو ما يقيم الإنسان في القوت ، وقوام الأمر ما يقوم به ، وهو قوام أهل بيته ، يقيم شأنهم[٣] والإنفاق القوام ، أي العدل ، هو الإنفاق الوسط الذي يقع بين الطرفين المذمومين ، وهما الإسراف والتقتير ، وهو الوضع الأمثل لإنفاق الفرد ، لقوله تعالى: ﴿وَلاَ تَجْعَلْ يَدَكَ مَغْلُولَةً إِلَى عُنُقِكَ وَلاَ تَبْسُطْهَا كُلَّ الْبَسْطِ فَتَقْعُدَ مَلُومًا مَحْسُورًا﴾ [الإسراء ٢٩] فإن التقتير يجعل يد المنفق مقيدة إلى عنقه لا تبذل شيئًا ، والإسراف يجعلها مبسوطة لا تبقي لديه شيئًا مما يملكه ، وهو ملوم في الحالة الأولى - التقتير - لما يضيعه على أهله ومجتمعه من فائدة استخدام ما يملكه من ثروة وادالتها ليفيد منها باقي أفراد المجتمع فيمنعهم بذلك عائد حركتها ودورانها في الاقتصاد ، أما في الحالة الثانية - الإسراف - فهو يجعل المسرف محسورًا أي مكشوفًا لا يستره شئ[٤] ، أو هو كالدابة التى عجزت عن السير

(١) ابن الخطيب : أوضح التفاسير ، مرجع سابق ، ص ٤٧٩ - محمد نسيب الرفاعي : اختصار تفسير ابن كثير ، مرجع سابق ، جـ٣، ص ٢٧٧ - ٢٧٨ ، جـ٢ ، ص ٤٤٦ ، ص ٥٨٧ .

(٢) ابو الفداء إسماعيل ابن كثير : تفسير القرآن العظيم ، دار إحياء الكتب العربية ، عيسي البابي الحلبي وشركاه ،القاهرة ، ١٣٧١هـ/ ١٩٥٢م جـ٣ ، ص ٣٢٥ .

(٣) ابو عبد الله الانصاري : الجامع لأحكام القرآن ، وزارة الثقافة ، القاهرة ، ١٣٨٧ هـ / ١٩٧٦م . جـ١٣ ، ص ٧٤ ، فريد الأنصاري : التوحيد والوساطة في التربية الدعوية ، كتاب الأمة ، دولة قطر ، العدد ٤٧ ، السنة ١٥ ، جمادى الأول ١٤١٦هـ / سبتمبر - اكتوبر ١٩٩٥م - جـ٢ ، ص ٣٩١ ، ٣٩٢ .

(٤) الفيروز أبادي : القاموس المحيط ، مرجع سابق ، جـ٢ ، ص ٨ - ٩ .

فوقفت ضعفًا وعجزًا(١) فهو عاجز عن استكمال كفايته لما أفرط وأسرف في إنفاق ما تحت يده ، وهو في الحالتين في حالة تطرف ، بعيدًا عن الوسط الإسلامي ، وهو لذلك مذموم من الخَلْق والخالق ، منقطع من المال كما ينقطع في سفره بانقطاع مطيته(٢) فقد أضر بنفسه وجردها من القدرة على استمرار كفايتها ، كما أضر بأهله ومجتمعه ، وهو في الحالتين مضر لنفسه وأهله ومجتمعه ، فإذا كان الإسراف فيه إضاعة الموارد وسوء استخدامها ،فإن التقتير يؤدي إلى ضمور العمران ، وجمود الحياة، وانتشار الكساد(٣) .

إن الالتزام بالإنفاق الوسط ، في كل نوع من أنواع الإنفاق الكلي يتيح توفير الموارد اللازمة للقيام بالأنواع الأخرى ، فيأتي الإنفاق الكلي محققًا للتوازن على مستوى الفرد والجماعة ، وكافيًا لتلبية مختلف احتياجات الفرد وأسرته ومجتمعه ، وبذا نجد أن التوسط في الإنفاق لا يقتصر على مجال الإنفاق الاستهلاكي الذي يهدف إلى إشباع الحاجات ، دون تضييق مخلّ بكفاية مقاصد الشريعة الخمس ، ولا إسراف يفضي إلى الترف الذي يستوجب العقاب الإلهي ، ولا يقتصر على مجال الإنفاق الاستثماري المتعلق بإعمار الأرض وحسن استثمار الموارد بما يحقق كفاية المجتمع المسلم دون تبديد للموارد كما وكيفًا أو التقصير في استغلالها ، كما لا يقتصر على مجال الادخار الذي هو إنفاق مؤجل يتم تحسبًا لبعض الالتزامات المالية المستقبلية بعيدًا عن الكنز وإراقة ماء الوجه لعدم التحوط للظروف الطارئة ، بل أنه يشمل أيضًا الإنفاق الصدقي أو الخيري الذي يضم ملمحًا من كل هذه الإنفاقات ، فهو يمثل إنفاقًا استهلاكيًا بالنسبة لمن يفيد به من مستحقيه في أي صورة من صوره الإلزامية أو الاختيارية ، كما يعتبر ادخارًا لدى الواهب سبحانه يحصّل المرء عائده ثوابًا في الآخرة ، فضلاً عن أنه استثمار أخروي يزيد به المنفق رصيده الأخروي من الحسنات لامتثاله في أداء الصدقات المفروضة والتطوعية ومختلف القربات المالية والعينية ، هذا الإنفاق الصدقي يجب أن يكون أيضًا في حدود

(١) الرفاعي : اختصار تفسير ابن كثير ، مرجع سابق ، جـ٢ ، ص ٥٢٧ ـ ٥٢٨ .
(٢) الصابوني : صفوة التفاسير ، جـ٢ ، ص ١٥٨ .
(٣) القرضاوي : دور القيم والأخلاق في الاقتصاد الإسلامي ، مرجع سابق ، ص ٢٣٨ .

الوسط لعدم الإضرار بمصالح المستحقين لهذا الإنفاق ولعدم خروج المرء من القدرة على الإنفاق الصدقي ، وتحوله لأحد مصارف هذا الإنفاق ، فيقول جل شأنه: ﴿كُلُوا مِنْ ثَمَرِهِ إِذَا أَثْمَرَ وَءَاتُوا حَقَّهُ يَوْمَ حَصَادِهِ وَلاَ تُسْرِفُوا إِنَّهُ لاَ يُحِبُّ الْمُسْرِفِينَ﴾ [الأنعام ١٤١] قال ابن عباس ﴿وَءَاتُوا حَقَّهُ يَوْمَ حَصَادِهِ﴾ يعني الزكاة المفروضة يوم يكال ويعلم كيله ﴿وَلاَ تُسْرِفُوا إِنَّهُ لاَ يُحِبُّ الْمُسْرِفِينَ﴾ قيل في تفسير هذه الآية أقوال شتى ، ثم اختار ابن جرير قول عطاء : إنه نهى عن الإسراف في كل شئ ، ولاشك أنه صحيح[١] لذا فينصرف ﴿وَلاَ تُسْرِفُوا﴾ إلى التجاوز في الانفاق الإلزامي للصدقة، بما يضر صاحب الثمر وسائر التزاماته ، فإن ا لله لا يرضى عن المسرفين في تصرفاتهم وأعمالهم ، الذين يتجاوزون في الحقوق والواجبات ، المتعدين لحدود الله فيما أحلّ وحرم، وهو ما يحقق معنى الإسراف ، وهو صرف الشئ فيما ينبغي زائدًا على ما ينبغي ، حيث أنه جهل بمقادير الحقوق ، فقد يكون تجاوز الحد بالأكل مما يحل ، أو الإنفاق لما يحل فوق الاعتدال ، ومقدار الحاجة[٢] .

ويعضد ذلك أنه على الرغم من أن معظم المفسرين[٣] يذهبون إلى أنه لا إسراف في الإنفاق الصدقي ، استنادًا إلى قول أبي قبيس بأنه لا سرف في الخير[٤]، فإن عبد الله بن عمرو قال: مرّ رسول الله صلى الله عليه وسلم بسعد وهو يتوضأ فقال: « ما هذا السرف ياسعد؟ فقال : أو في الوضوء سرف؟ قال : نعم وإن كنت على نهر جار»[٥] .

ويؤكد هذ المعنى ما جاء في آيات الكتاب الكريم ﴿وَءَاتِ ذَا الْقُرْبَى حَقَّهُ وَالْمِسْكِينَ وَابْنَ السَّبِيلِ وَلاَ تُبَذِّرْ تَبْذِيرًا﴾ [الاسراء ٢٦] أي تنفق المال في غير محله ، فلا يتبقي لك ما تنفقه في أداء حقوق ذوي القربى والمساكين وأبناء

(١) الرفاعي : اختصار تفسير ابن كثير ، مرجع سابق ، جـ٢ ، ص ٦٣ - ٦٤ ـ الصابوني : صفوة التفاسير ، مرجع سابق ، جـ١،ص٤٢٤ .

(٢) محمد عبد المنعم عفر : الاقتصاد الإسلامي ، دار البياني العربي ، جدة ، ١٤٠٦هـ / ١٩٨٥م . ص ٤٨ .

(٣) ابن الخطيب : أوضح التفاسير ، مرجع سابق ، ص ٣٤١ ـ الرفاعي : اختصار تفسير بن كثير ، جـ٢ ، ص ٥٢٧ ـ الصابوني : صفوة التفسير ، مرجع سابق ، جـ٢ ، ص ١٥٨ .

(٤) الفيروز بادي : القاموس المحيط ، مرجع سابق ،ص ٢٣٢ .

(٥) رواه ابن ماجه في كتاب الطهارة عن عبد الله بن عمرو (٤٢٥)، وفي الزوائد : إسناده ضعيف ، ويقوى بحديث ابن عمر قبله (٤٢٤) : «لا تسرف ، لاتسرف» .

السبيل ، أو لا يكفي لأداء هذه الحقوق كاملة، فضلاً عن ضرورة التزام مبدأ الوسط عند أداء هذه الحقوق من خلال تحقيق كفايتهم من المقاصد الخمس ، والتزامًا بالترتيب من الضروريات إلى الحاجيات إلى التحسينيات ، فعلى قدر مراعاة المرء هذا الترتيب يأمن الخصاصة، وعلى قدر خرمه وتجاوزه يحصل التبذير وتفويت مصالح المعوزين وأهل الحاجة[1] ، وهو ما يحقق معنى التبذير ، الذي هو صرف الشئ فيما لا ينبغي[2].

بل إن الرسول صلى الله عليه وسلم يوضح لنا أن خروج المسلم من جل ماله لإنفاقه في سبيل الله تعالى، وإن قُبل من أبي بكر رضى الله تعالى عنه ، فكان ذلك إحدى محامده[3] ، إلا أنه يجب أن يتم في حدود لا تضر بسائر التزامات المرء تجاه نفسه ومن يعول ، فعن سعد رضي الله عنه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال : «الثلث والثلث كثير ، إنك إن تذر ورثتك أغنياء خير من أن تذرهم عالة يتكففون الناس ، وإنك لن تنفق نفقة تبتغي بها وجه الله إلا أجرت بها حتى ما تجعل في فِي امرأتك»[4] فكل إنفاق يتحرى به المسلم وجه خالقه سبحانه ، فيجعله في حقه هو التزام بالوسط الإسلامي ، كمًّا وكيفًا ، وتطبيقًا صحيحًا له ، وعدم الإسراف في الإنفاق الصدقي بخروج المرء عن كل ماله، هو تحقيق لهدف الإسلام الذي يحمي الذرية من التردي إلى منازل السؤال ، والتحول من مزكين متصدقين إلى محتاجين مستحقين للإنفاق الصدقي.

يتضح من ذلك أن الإنفاق الصدقي الإلزامي والتطوعي على السواء يجب أن يلتزم بالوسط بعيدًا عن الإسراف أو التبذير ،حتى لا يضر ذلك بمصالح أصحاب الحقوق ، ويتيح لهم الحصول على حقهم الذي يوفر لهم كفايتهم من المقاصد الخمس ، جنبًا إلى جنب مع تحقيق مصالح المزكين والمتصدقين تطوعًا

(١) إسماعيل الحسني : نظرية المقاصد عند الإمام محمد الطاهر بن عاشور ، المعهد العالمي للفكر الإسلامي ،الولايات المتحدة الامريكية، ط ١ ، ١٤١٦هـ / ١٩٩٥م . ص ١٨٢ ـ ١٨٣ .

(٢) الميداني : الالتزام الديني منهج وسط ، مرجع سابق ، ص ١١٣ .

(٣) ابن الخطيب : أوضح التفاسير ، مرجع سابق ، ص ٣٤١ .

(٤) لمالك ، ولأحمد في مسنده ، وللبخاري ، ومسلم ، ولأبي يعلى في مسنده في ابن الصديق الحسني : الكنز الثمين، مرجع سابق ، ص ٢٤٨ . حديث رقم ١٥٧٢ .

بتوفير كفايتهم الوسط ومن يعولون من المقاصد الخمس ، وعدم تعريضهم للتقصير في أداء واجباتهم الإلزامية والتطوعية ، أو التحول إلى أحد مستحقي الإنفاق الصدقي .

يتضح من ذلك أن الإنفاق الصدقي الإلزامي والتطوعي على السواء يجب أن يلتزم بالوسط بعيدًا عن الإسراف أو التبذير، حتى لا يضر ذلك بمصالح أصحاب الحقوق، ويتيح لهم الحصول على حقهم الذي يوفر لهم كفايتهم من المقاصد الخمس، جنبًا إلى جنب مع تحقيق مصالح المزكين والمتصدقين تطوعًا بتوفير كفايتهم الوسط ومن يعولون من المقاصد الخمس، وعدم تعريضهم للتقصير في أداء واجباتهم الإلزامية والتطوعية، أو التحول إلى أحد مستحقي الإنفاق الصدقي.

إن التزام الوسط في كل أنواع الإنفاق ، بما في ذلك الإنفاق الصدقي ، من الواجبات الإسلامية التى تحقق مصالح المنفقين والمستحقين على السواء، فيوفر لهم كفايتهم من المقاصد الخمس، وللمجتمع أسباب التقدم والرواج .

٣ـ تحديد معيار الوسط:

إن التعرف على مفهوم الوسط لغة ، واصطلاحًا ،و في آيات القرآن الكريم ، والوقوف على مجالات الوسط في كل من المفهوم الإسلامي العام والاقتصاد الإسلامي خاصة ، يجعلنا نتطلع إلى إيجاد معيار يسمح بتحديد الوسط الإسلامي في كل مجال من مجالات الاقتصاد الإسلامي ،حتى يمكن توفير الحق لكل من طرفي المعاملة الاقتصادية، والوصول إلى الأوضاع المثلى لكل المتغيرات الاقتصادية .

أ ـ إن المقصد الأساسي من تحديد الوسط في الاقتصاد الإسلامي ، هو تحقيق المصلحة الشرعية التى قصدها الشارع سبحانه لعباده بدرء المفاسد وجلب المصالح ، وذلك بما «اتفقت عليه الأمة بل سائر الملل» من أصول كلية جاءت الشريعة بحفظها ، وهي خمسة ، الدين، والنفس ، والعقل ، والنسل ، والمال(١) ويضيف البعض مقصدًا سادسًا هو حفظ العرض . ويضعه بعضهم بدلاً من حفظ النسل(٢) .

ب ـ وقد قسم الغزالي(٣) وتبعه

---

(١) أبو اسحاق الشاطبي : الموافقات في أصول الشريعة ، دار المعرفة للطباعة والنشر ، بيروت ، لبنان ، د. ت . جـ١ ، ص ٣٨ ، جـ٣ ، ص ٤٦ ، ٤٧ .
(٢) عمارة : قاموس المصطلحات الاقتصادية ، مرجع سابق ، ص ٢٨.
(٣) أبو حامد الغزالي : إحياء علوم الدين ، مرجع سابق ، جـ٢ ، ص ١١٤ ، ١٣٩ .

الشاطبي ـ بالإضافة والتفصيل[1] مقاصد الشريعة الخمس لتحقيق مصالح الدين والدنيا للخلق في دينهم ، ونفوسهم ، وعقولهم، ونسلهم ، وعرضهم ، وأموالهم إلى مستويات ثلاثة :

١ـ الضروريات .

٢ـ الحاجيات .

٣ـ التحسينيات .

١ـ الضروريات : هي التى لابد منها في قيام مصالح الدين والدنيا ، بحيث إذا فقدت لم تجر مصالح الدنيا على استقامة ، بل على فساد وتهارج وفوت الحياة ، وفي الآخرة فوت النجاة، والنعيم ، والرجوع بالخسران المبين[2] .

٢ـ الحاجيات : لا تتوقف عليها صيانة الأركان الخمسة للحياة ، ولكنها تتطلب الحاجة لأجل التوسعة ، ورفع الحرج ، ودفع المشقة ، فهى أمور مفتقر إليها من أجل التوسعة ورفع الضيق ، المؤدى في الغالب إلى الحرج والمشقة اللاحقة بفوت المطلوب[3] .

٣ـ التحسينات : لا يصعب الحياة بتركها ، لكن تناولها يسهل الحياة ويحسنها أو يجملها ، ويرى الشاطبي : «الأخذ بما يليق من محاسن العادات وتجنب الأحوال والمواسات التى تأنفها العقول الراجحة ، إن هذه التحسينيات راجعة إلى محاسن زائدة على أصل المصالح الضرورية والحاجية، إذ ليس فقدانها بمخل بأمر ضروري ولا حاجي، وإنما جرت مجرى التحسين والتزيين[4]».

ويقضي تحرى الوسط أن نفرق بين ماهو الأكثر أهمية ثم الأقل فالأقل ، وتعتبر الضروريات واجبة لأنها المقاصد الأصلية للشريعة ، وأي خلل في الضروريات يلزم معه اختلال الباقي من المقاصد الأخرى ، لكن لا يلزم أن يؤدى الإخلال بالحاجيات والتحسينيات إلى الإخلال بالضروريات ، وإن كان الإخلال بالحاجيات يؤدى إلى الإخلال بالتحسينيات وإلى حد ما بالضروريات، كما يؤدي الإخلال بالتحسينيات والحاجيات بصفة عامة إلى الإخلال بالضروريات إلى حد ما[5].

جـ ـ وتنقسم كل واحدة من المقاصد

(١) الشاطبي : الموافقات في أصول الشريعة ، مرجع سابق ، جـ٢ ، ص ٨ ـ ٢٥ ، ص ١٧٦ ـ ١٨٦ ، جـ ٤ ، ص ٢٧ ـ ٣٢ .

(٢) المرجع نفسه، جـ٢ ، ص ٨ .

(٣) المرجع نفسه ، جـ٢ ، ص ١٠ .

(٤) المرجع نفسه، جـ٢ ، ص ١٢ .

(٥) راجع عمارة : قاموس المصطلحات الاقتصادية ، ص ٣٢ .

الخمس وفق المجال النوعي إلى قسمين: أصلي ومكمل ، أو أصل وفرع وتتمة أو تكميل ، وتنقسم وفق المجال الشخصي إلى قسمين : عام وخاص ، وتنقسم وفق المجال المكاني إلى قسمين : شامل وجزئي ، وتنقسم وفق المجال الزماني إلى قسمين : حال ومؤجل ، وتنقسم وفق مجال التدارك إلى قسمين : لايمكن تداركه ويمكن تداركه(١) وذلك بالنسبة لكل مستوى من المستويات ، فيتم حفظ الدين من المفاسد وتتحقق له المصلحة على كل من مستوى الضروريات والحاجيات والتحسينيات بما هو أصلي ومكمل ، وللأصلي والمكمل بما هو عام وخاص ، وللعام والخاص بما هو شامل وجزئي ، وللشامل والجزئي بما هو حال ومؤجل ، وكذا بالنسبة للمقاصد الشرعية الأربع الأخرى، حفظ النفس ، وحفظ النسل ، وحفظ العقل ، وحفظ المال(٢) .

١ـ ويكون حفظ الدين من جانب الوجود تحصيلاً على سبيل الابتداء ، وابقاءًا على سبيل الدوام، ومن جانب العدم بدفع القواطع شاملا لمجالات الحفظ الأخرى ، بما يراعي أحكام الدين وقواعده ومناهجه .

١ـ باعتباره العروة الوثقى والتى لا تنفصم ، ويشتمل حفظ الدين على كل الوسائل والأدوات المؤدية إلى عمارته من عبادة ، ومعاملة، وعلاقة بإقامة أركانه ، من إيمان ونطق بالشهادتين وصلاة وزكاة وصيام وحج ، وما تقوم عليه عقيدة التوحيد من فعاليات وقيم تحكم التعاملات والعلاقات والتفاعلات(٣) .

٢ـ ويكون حفظ النفس هو حفظ لأصل الإنسان ، يتم من جانب الوجود بحفظ ما فضله به الله سبحانه على كثير من خلقه بالعقل والعلم والبيان والنطق والشكل والصورة الحسنة ، والهيئة الشريفة والقامة المعتدلة ، واكتساب العلوم بالاستدلال والفكر ، واقتناص الأخلاق الفاضلة من الصبر والطاعة(٤)، وبتوفير ما يقيم هذه النفس من الغذاء (طعام وشراب) ، والكساء ، والمسكن.

---

(١) سيف الدين عبد الفتاح إسماعيل : مدخل القيم: إطار مرجعي لدراسة العلاقات الدولية في الإسلام ، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، القاهرة ، ط١ ، ١٤١٧هـ / ١٩٩٦م . ص ٤٤٩ .

(٢) راجع جدول المصالح والمفاسد في المرجع السابق ، ص ٤٩١ .

(٣) المرجع نفسه ، ص ٥٠٨ .

(٤) يوسف حامد العالم : المقاصد العامة للشريعة الإسلامية، المعهد العالمي للفكر الإسلامي .

كما يتم حفظ النفس من جانب العدم بتحريم الاعتداء على الأنفس والأعضاء.

٣ـ ويكون حفظ العقل من جانب الوجود بما يحافظ على النفس به من غذاء وكساء ومسكن من حيث أنه داخل في حقيقة النفس ، فالعقل السليم في الجسم السليم ، فضلاً عن وجوب التعليم بأنواعه[١] فحفظ العقل من الضروريات لضمان أن تكون النفوس متمتعة بالرشد الذي يحركها لتحقيق العمران ، ويتم حفظ العقل من جانب العدم من كل ما يغيبه بتحريم المسكرات، والمعاقبة على تعاطيها ، وحفظه من كل ما يسلبه من أفكار وتسميم وغسيل مخ ، حتى يمارس العقل وظيفته وفاعلياته في إطار عمارة الأرض[٢] .

٤ـ ويكون حفظ النسل والعرض هو شق مكمل لحفظ النفس ، ولكن في إطار يحفظ للتكوينات الجماعية والمجتمعية أساسها وتأسيسها ، وهو يشمل كل عناصر الفاعلية الدافعة للتنمية البشرية في الوجود والعمارة والاستمرار[٣]. ويتم حفظ النسل والعرض من جانب الوجود بتحصيل مصالحه بنظام الزواج أو النكاح ومقاصده وضوابطه ، ومن جانب العدم بدفع المفاسد عنه بتحريم الزنى واللواط والقذف ، وإقامة الحد على ذلك.

٥ـ ويكون حفظ المال باعتباره أداة ومادة العمران ، ومجال فاعلية الإنسان في التنمية والتعمير ، ويتم حفظ المال من جانب الوجود بتحقيق مقاصد الشارع في الأموال ، وهي مبدأ التداول ، والوضوح ، والعدل فيها ، والمحافظة عليها من الاعتداء[٤] ، ويتحقيق مبدأ التداول بمنع إكتناز الأصول ، وسحبها من مجال التداول ، وتجميدها ، وتحريم التعامل بالربا، وتحريم احتكار السلع الضرورية لحياة الناس ، وتحريم الميسر والمقامرة ، ومنع أن يكون المال دولة بين فئة قليلة . ويتحقق مبدأ الوضوح بالكتابة والإشهاد والرهن . أما مبدأ العدل فيتحقق بطلب الإنفاق المحمود والكف عن الإمساك المذموم من بخل وتقتير ، والنهي عن الإسراف والتبذير

---

(١) يوسف العالم: المقاصد العامة للشريعة الإسلامية ، مرجع سابق ، ص ٣٥١ .

(٢) سيف عبد الفتاح : مدخل القيم، مرجع سابق ، ص ٥٠٨ .

(٣) راجع المرجع نفسه، الصفحة نفسها .

(٤) العالم : المقاصد العامة ... ، مرجع سابق ، ص ٤٩٥ .

وحرمان من يفعل ذلك حق التصرف في ماله بالحجر عليه، وتحريم أكل أموال الناس بالباطل ، وفرض واجبات شرعها الله ، أما على جهة الإيجاب ، فمنها دائم الوجوب كالزكاة وزكاة الفطر والإنفاق على النفس والأقارب الذين تلزم نفقتهم ، ومنها طارئ الوجوب لدفع الضرر عن جماعة المسلمين وآحادهم أو لدفع كيد الأعداء عن الإسلام والمسلمين ، وأما على جهة الندب كبذل المال من باب التطوع وجميع أنواع الإنفاق في سبيل ا لله ، بعيدًا عن المن والأذى والرياء المنهى عنها في التصدق[١] .

٥ـ ويتحقق الوسط الإسلامي بالتزام تحقيق المقاصد الشرعية الخمس بدرجاتها ومجالاتها المختلفة في إطار مستويات الحفظ الثلاث ، فإن تدنينا عن مستوى الضروريات كان في ذلك إضرار بالأركان الخمسة للحياة الفردية والجماعية ، وتقصير في توفير أدنى المصالح المتعلقة بإقامة الوجود الإنساني من المنظور الإسلامي ، والتي حصرها الإمام الشيباني في عصره في : الطعام ، والشراب ، واللباس ، والسكن[٢] وتفريط مهلك في إيجاد المهمات الستة التي حدد بها ـ كما يرى الإمام الغزالي ـ المهم الضروري ، وهي : «المطعم ، والملبس ، والمسكن وأثاثه ، والمنكح ، والمال الذي هو الوسيلة إلى هذه الخمسة» ، فهي كما يرى الإمام العلامة من ضروريات الحياة التي يجب توفير أقل درجاتها بالنسبة للدرجة العليا من الزهاد[٣] . وعن الإمام الشيباني أن «من امتنع عن الأكل والشرب والاستكنان حتى مات وجب عليه دخول النار لأنه قتل نفسه عمدًا»[٤] . أما إذا تجاوزنا مستوى التحسينيات ، كان في ذلك ترفًا مذمومًا مهلكًا ، وتزيدًا مفسدًا ، وإفراطًا مخلاً بحسن استخدام الموارد وتخصيصها .

ويمكن التعبير عن معيار الوسط بالشكل :

إضرار		ترف
تقصير	ضروريات — حاجيات / كفاليات — تحسينيات	تزيد
هلاك		إفراط

(١) المرجع نفسه، راجع الفصل الخامس .

(٢) رفعت العوضي : الأولويات الاقتصادية في الإسلام ،دار معاذ للنشر والتوزيع ، الرياض ، ١٤١٢ هـ / ١٩٩٢م . ص ٤١ .

(٣) ابو حامد الغزالي : إحياء علوم الدين ،مرجع سابق ، جـ٤ ، ص ٢١٣ وما بعدها .

(٤) محمد بن الحسن الشيباني : الاكتساب في الرزق المستطاب ، تحقي محمود عرنوس ، مكتب نشر الثقافة الإسلامية ، ط١ ، ١٩٣٨ م ،ص ٤٥ .

ويتحقق الوسط الإسلامي المنشود بالتزام مستوى الحاجيات ، الذي يمثل المستوى الأوسط للمستويات الثلاثة ، فهو المستوى الأمثل الذي يحقق مبدأ الكفاية الواجب شرعًا ، والذي يجب العمل على توفيره للجماعة الإسلامية وآحادها ،كلما سمحت موارد المجتمع[1] فالأصل في الإسلام هو عدم الالتزام بالبقاء عند مستوى الأولويات الضرورية، وإنما تيسير الحياة وتسهيلها بما يرفع الضيق المؤدى إلى الحرج والمشقة، وهو ما يتحقق بالوصول إلى مستوى الكفائيات ، إعمالاً لقول الحق سبحانه: ﴿يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ﴾ [البقرة ١٨٥] .

بذا يتبين أن الوسط الإسلامي ليس نقطة يمكن تحديدها رقميًا ، تنطبق في جميع الأحوال والأزمنة ، وإنما هو تحقيق إشباع المقاصد الشرعية داخل المساحة الممتدة بين كل من الحدين الأدني (الضروريات) والأعلى (التحسينيات) مع محاولة توسطهما ، والوصول قدر الطاقة إلى الالتزام بالمستوى الأوسط الحاجيات ـ الكفائية) ويرتبط هذا المدى اتساعًا وضيقًا بالظروف والإمكانات الزمانية والمكانية للفرد والجماعة .

ويسهم تحديد معيار الوسط الإسلامي بمدى يمتد بين طرفين مذمومين في جعله معيارًا يتسم بقدر كبير من الواقعية ، يتيح تطبيقه بنجاح رغم تنوع ظروف الأفراد والجماعات واختلافها ، ذلك التنوع والاختلاف اللذان جعلهما الحق سبحانه آية من آيات خلقه تقدس وتعالى ﴿وَمِنْ ءَايَاتِهِ خَلْقُ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ وَاخْتِلَافُ أَلْسِنَتِكُمْ وَأَلْوَانِكُمْ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِلْعَالِمِينَ﴾ [الروم ٢٢] والألسن هي اللهجات واللغات[2]، واختلافها هو اختلاف الحضارات والثقافات ، أما الألوان فهي الأجناس البشرية المتباينة على الرغم من انتمائها إلى أب واحد هو آدم عليه السلام ، والعبرة في ذلك لأهل العلم هو وحدانية الخالق سبحانه ، وتعدد خلقه وتنوعهم .

(١) نعمت مشهور : الآثار المتوقعة لتطبيق استراتيجية «الحاجات الاساسية» ومفهوم «مستوى الكفاية »على التخفيف من الفقر وتحقيق التنمية الاجتماعية ، المجلة العلمية لكلية التجارة ، فرع جامعة الازهر للبنات ،العدد الرابع عشر ، يونيو ١٩٩٧م . ص ٢٥ وما بعدها . نعمت مشهور : الزكاة ، الأسس الشرعية والدور الإنمائي التوزيعي ، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع ، بيروت ، لبنان ، ط١ ، ١٤١٣هـ/ ١٩٩٣ م . ص ٣٥١ ـ ٣٥٢ ، ٣٥٨ ـ ٣٦٣ .

(٢) المجلس الأعلى للشئون الإسلامية : المنتخب في تفسير القرآن الكريم ،مرجع سابق ، ص ٦٠٥ .

٤ـ تطبيق معيار الوسط :

إن تحديد معيار الوسط الإسلامي بمدى وليس برقم محدد أو نقطة معينة ، قد يزيد من جدوى تطبيقه على المتغيرات الاقتصادية حيث يسمح لها بالتكيف مع مختلف الظروف المكانية والزمانية ، بما تحمله من اختلافات في مستويات الأسعار والتكنولوجيا.

أ ـ عند تطبيق معيار الوسط على الاستهلاك ، يكون الاستهلاك الوسط هو الذي يعمل على المحافظة على المقاصد الشرعية من دين، ونفس ، ونسل ، وعقل ، ومال ، بحيث يتم إشباع الضروريات من هذه المقاصد جميعًا ، ثم يتم الانتقال إلى إشباع الحاجيات منها ، ثم التحسينيات كذلك، على أن يكون ذلك بما لا يقل عن مستوى إشباع الضروريات اللازمة لتحقيق مصالح الدين والدنيا، حتى لا يتعرض الفرد للهلاك ماديًا ، ومعنويًا، وبما لا يتعدى مستوى التحسينيات ، حتى لا يصل إلى المذموم من الإسراف والتبذير والترف ، ويتوقف ذلك على الفرد أو مجموعة الأفراد الذي يطبق عليهم المعيار ، مع الأخذ في الاعتبار السلع المتوافرة ، ومستويات الأسعار ، وميول الأفراد وأذواقهم.

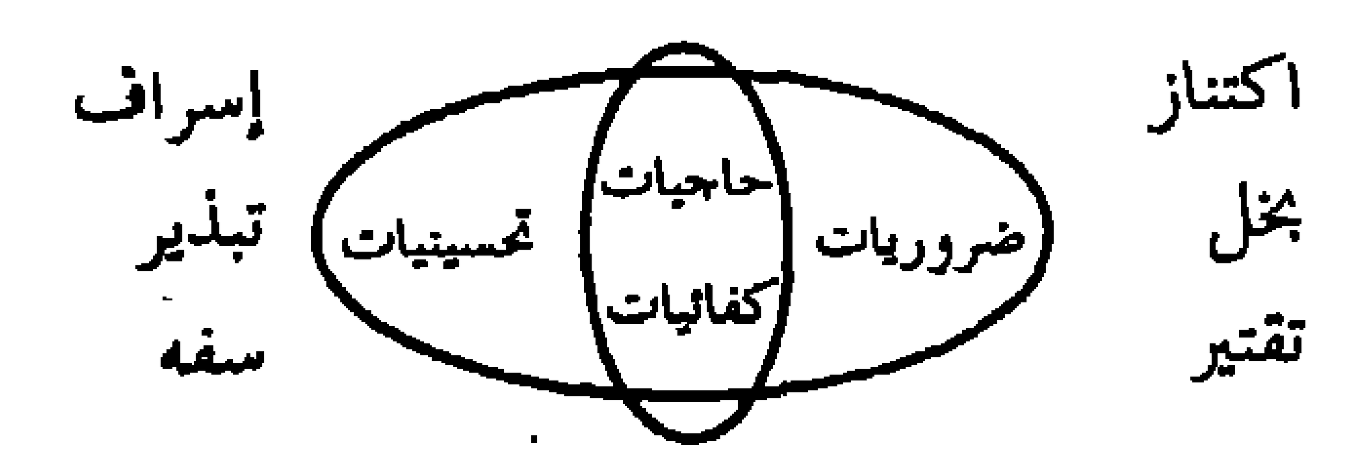
ب ـ عند تطبيق معيار الوسط على الإنتاج ، يكون الإنتاج الوسط هو الذي يوجه إلى إنتاج السلع اللازمة للمحافظة، من باب الوجود ، على المقاصد الشرعية الخمس لأفراد المجتمع في دينهم ونفسهم وعقلهم ونسلهم ومالهم ، وعدم إنتاج السلع المحرمة التى تضر بهذه المقاصد أو تهدد المحافظة عليها، تدرجًا من الضروريات إلى الحاجيات إلى التحسينيات ، بما يحقق العائد الوسط للمنتج الذي يحقق الربح العادي أو فوق العادي ، بعيدًا عن ربح المحتكر الملعون في الإسلام . ويرتبط هذا الوسط في الإنتاج بأنواع السلع المطلوبة، ومستويات التكنولوجيا المتبعة ، والمستويات العامة للأسعار والأجور.

جـ ـ وعند تطبيق معيار الوسط تفصيلاً على الإنفاق ، لكونه من المجالات التى حظيت باهتمام كبير من القرآن والسنة ، نظرًا لتأثيره كمًّا وكيفًا على دوران الدولاب الاقتصادي ، واتجاهات الاستثمار والتنمية ومجالاتها ، وان وجدنا أن مجالات الإنفاق أربع هي: الإنفاق الاستهلاكي ،والإنفاق الاستثماري ، والإنفاق الصدقي،

والإنفاق السالب (الادخار) .

إن تحقيق الوسط في الإنفاق يكون بتحقيق مقاصد الشريعة الخمس فيما بين مستوى الضروريات ومستوى التحسينيات ، أي أن الإنفاق الوسط يجب أن يقوم بالمحافظة على الدين والعقل والنفس والنسل والمال ، عند مستوى لا يقل عن مستوى الضروريات، حتى لا يدخل دائرة الاكتناز والبخل والتقتير المذمومة ، ولا يزيد على مستوى التحسينيات حتى لا يقع في دائرة الإسراف والتبذير والسفه المذمومة.

ويمكن التعبير عن ذلك بالشكل :



وذلك بالنسبة لجملة إنفاق الفرد وبالنسبة لكل مجال من مجالات الإنفاق الأربع .

وإذا أردنا المضي قدمًا في تطبيق معيار الوسط على الإنفاق ، يجب أن نهتم بالمواءمة بين دخل المرء وإنفاقه، ذلك أن على كل فرد أن «يضع ما اكتسبه من حله في حقه ولا يضعه في غير حقه»[1] والناس مختلفون في دخولهم ،وقدراتهم المالية ، وبالتالي فهم مختلفون في قدراتهم الإنفاقية.

ويمكن هنا أن نفرق بين نوعين كبيرين من الأفراد على أساس المقصد الشرعي الأول ، وهو حفظ الدين ، والذي يقضي الالتزام بفريضة الزكاة، والتي هي فرض عبادي على من تتوافر فيهم شروطها من ملكية ، ونصاب ، وحول .

فنقسم الأفراد ، وفقًا لواجبهم في الإنفاق الصدقي الإلزامي ، إلى :

ـ أفراد مستحقون للزكاة ، فلا يجب عليهم إنفاق صدقي إلزامي .

ـ أفراد مزكون ، يجب في أموالهم الإنفاق الصدقي الإلزامي .

١ـ بالنسبة للمجموعة الأولى ، فإن عدم تكليف أفرادها بالزكاة يعنى عدم توافر شروط النصاب فيما يملكون من أموال ، وهو ما يعني استحقاقهم لسهم من الأموال الزكائية يساعدهم في الوصول إلى توفير ضرورياتهم من المقاصد الشرعية الخمس ، أي أن قدراتهم المالية لا تحتمل أو تحتمل بالكاد

(١) الغزالي : إحياء علوم الدين ، مرجع سابق ، جـ٣ ، ص ٢٤٧ .

توفير هذه الضروريات أو بعض منها ، وعلى ذلك يكون الوسط بالنسبة لأفراد هذه المجموعة هو توجيه الجزء الأكبر من دخولهم بما يصل إلى ٩٠٪ أو أكثر للإنفاق الاستهلاكي من غذاء (طعام وشراب) ، وكساء يعين على الصلاة ، ومسكن ، وتعليم ، وأشباهها بالقدر الضروري اللازم لحفظ الدين والنفس والعقل والنسل دون خلل أو عدم ، على أن يستكملوا ضرورياتهم من نصيبهم في حصيلة الزكاة ، حتى يتحقق لهم الوسط - في حدود دخولهم - وهو الوضع الأفضل لهم ، حيث لا يتركون للتدني عن مستوى الضروريات .

وبذلك يكون الإنفاق الوسط للمجموعة الأولى هو استيعاب الإنفاق الاستهلاكي لجل دخولهم ، نظرًا لتواضعها ، وارتفاع ميلهم الحدي للاستهلاك تبعًا لذلك، كما لا يفرض عليهم إنفاق صدقي إلزامي ، ويصعب استقطاع جزء من هذه الدخول للإنفاق الاستثماري ، أو الادخار الذي يتم تعويضه بنصيبهم المفروض في حصيلة الزكاة ، وذلك وفق المدى الذي يتفق والظروف المختلفة لهذه المجموعة من دخول أو مسئوليات متباينة في الإعالة الواجبة عليهم .

٢- أما المجموعة الثانية ، فتتكون من المزكين الذين يتوافر شرط النصاب في أموالهم ، كثرت أم قلت ، ويكون تحقيق الوسط من خلال :

- تراوح الإنفاق الصدقي، بشقيه الإلزامي والتطوعي ، بين ٢,٥٪ وهو الحد الأدني لفريضة الزكاة الإلزامية ، و٣٥,٨٪ ويمثل ثلث المال بعد إخراج الزكاة ، وهو الحد الأقصى الذي حدده الرسول صلى الله عليه وسلم للإنفاق الصدقي التطوعي ، «الثلث والثلث كثير» .

- ترواح الإنفاق الاستهلاكي المحقق لمستوى الضروريات ثم الحاجيات فالتحسينيات اللازمة لحفظ دين ونفس وعقل ونسل الأفراد من ٣٠٪ بالنسبة لمستويات الدخول المرتفعة إلى ٨٥٪ بالنسبة لمستويات الدخول المنخفضة القريبة من مستوى النصاب ، وفق ميلهم الحدى للاستهلاك ، والذي يتناسب عكسيًّا ودخولهم .

- ترواح الإنفاق الإدخاري المخصص لمواجهة التزامات مالية مستقبلية من صفر بالنسبة لمستويات الدخل المنخفضة و ١٠٪ كحد أعلى يعتبر بعده الادخار

نوعًا من الاكتناز المنهى عنه شرعًا.

ـ أما الإنفاق الاستثمارى ، فإنه يتراوح بين ١٢,٥٪ لمستويات الدخول المنخفضة التى لا يجب عليها إلا الإنفاق الصدقي الإلزامي ، والتى تخصص لإنفاقها الإستهلاكي ٨٥٪ بينما لا تدخر إلا في أضيق الحدود وبين ٢١,٥٪ و٥٧,٥٪ بالنسبة لمستويات الدخول المرتفعة ، وذلك وفقًا لقيامها بالإنفاق الصدقي عند أعلى مستوياته التطوعية ، فضلاً عن الإلزامية ، أو الاكتفاء بالإنفاق الصدقي الإلزامي .

وبذلك يلتزم أفراد المجموعة الثانية بالوسط لكل نوع من أنواع الإنفاق الصدقي والاستهلاكي والاستثماري والادخار ، ويلتزمون بالإنفاق الوسط لمجموع دخولهم .

ويمكن التعبير عن الوسط في الإنفاق كالآتي :

٢,٥٪ ≥ الإنفاق الصدقي < ٣٥,٨٪

٨٥٪ > الإنفاق الاستهلاكي > ٣٠٪

صفر٪ < الادخـــــار < ١٠٪

١٢,٥٪ < الإنفاق الاستثماري < ٢١,٥٪ ـ ٥٧,٥٪

ويمثل العمود الأيمن الوسط في الإنفاق بالنسبة لفئات المزكين ذات الدخول الأقل ، والتى توزع دخلها بين الحد الأدني للإنفاق الصدقي الإلزامي ، بينما يستوعب الإنفاق الإستهلاكي النصيب الأكبر من دخلها ، فلا يتبقي للادخار إلا النذر اليسير من الدخل الكلي ، وينفق الباقي في أوجه الاستثمار المختلفة .

ويمثل العمود الأيسر الوسط في الإنفاق بالنسبة لتلك الفئات المزكية ذات الدخول الأعلى ، والتى قد تنفق من دخلها الحد الأعلى من الإنفاق الصدقي الإلزامي والتطوعي ، بينما لا تحتاج إلا لنصيب متواضع لمواجهة متطلباتها من الإنفاق الإستهلاكي ، مما يتيح لها نسبة معقولة من المدخرات ، مع تخصيص نصيب هام للإنفاق في مجالات الاستثمار المختلفة .

ويتيح ارتفاع مستويات دخول المزكين وتباينها مرونة توزيع الدخول بين أنواع الإنفاق الأربع ، وبالنسبة لكل نوع من أنواع الإنفاق ، بما يحقق الوسط لكل فئة دخلية ،وفق توجيهاتها في مجال الإنفاق الصدقي التطوعي ، ومجالات الاستثمار المختلفة .

وغني عن البيان أن هذه النسب المقترحة تضع الحدود العليا والدنيا للوسط الإنفاقي بالنسبة لفئة المزكين ،

والتى تتلاءم ودخول كل منهم ، فالعبرة في الوسط الإنفاقي تكون بمواجهة التزامات الأفراد ومن يعولون في المحافظة على دينهم ونفوسهم ونسلهم وعقلهم وما لهم عند مستوى الكفاية في إطار دخولهم الحلال ، حيث أن استيعاب هذه الدخول في نوع واحد أو اثنين من أنواع الإنفاق يخل بمفهوم الوسط من جانب الإسراف والتبذير ، في حالة استئثار الإنفاق الإستهلاكي أو الاستثماري بل أو الصدقي للنصيب الأعظم من هذه الدخول ، ويخلّ بمفهوم الوسط من جانب الاكتناز والتقتير في حالة استئثار الادخار لنصيب يزيد على ١٠٪ أو ٢٥٪ من هذه الدخول .

ويعني ذلك إمكانية استخدام معيار الوسط في تحديد الوسط الإنفاقي لكل شريحة دخلية ، آخذين في الاعتبار التزاماتها المعاشية والعائلية ، جنبًا إلى جنب مع ظروفها الزمانية والمكانية .

أي أن معيار الوسط الإسلامي ، بما يتميز به من مرونة وواقعية ومثالية التشريع الإسلامي ، يتيح تحديد وتحقيق أفضل الأوضاع الإنفاقية ،وبالتالي أفضل الظروف المعاشية ، لأفراد كل فئة اجتماعية ، في إطار دخلها الحلال والتزاماتها الدينية والعائلية ، في ضوء نوعية السلع المتوافرة ، ومستويات أسعارها.

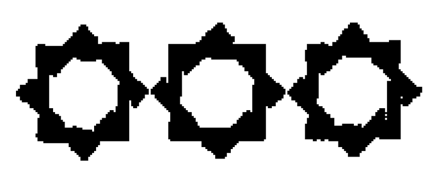
إن وجود أكثر من وسط إنفاقي ليلاءم تعدد الأوضاع الدخلية والعائلية والمعاشية لأفراد المجتمع ، يوضح مسئولية المسلم في تحرى التزامه بالوسط الإنفاقي في حدود إمكاناته الدخلية والتزاماته المتعددة، إلا أنه لا ينفي وجود المعيار الإسلامي الواضح لتحديد ذلك الوسط وفق أصول ومبادئ شرعية محددة .

خاتمة

مما سبق يتضح لنا أن الوسط ، وهو السمة التى تفردت بها الأمة الإسلامية ، ليس مجرد التوازن بين أطراف متنافرة ، وإنما هو الوضع الأمثل والأفضل لكل فكر وعمل يتمسك بهذه القيمة ، كما هوسمة أمة الإسلام التى هي خير أمة أخرجت للناس . وتبين الآيات القرآنية والأحاديث أن قيمة الوسط تحكم مختلف مجالات الفكر والعمل الإسلامي ، كما تتضح بصورة خاصة في كل مجالات الاقتصاد الإسلامي ، بما يحقق الخير لطرفي كل عملية اقتصادية ويعتبر معيار الوسط الإسلامي الوسيلة التى تعيننا على التعرف على الوسط لكل متغير

اقتصادي ، فهو المدى الذي يشمل تحقيق مقاصد الشريعة وفق مستوياتها الثلاثة : الضرورية والحاجية والتحسينية، بعيدًا عن التقصير الذي يهدد بالهلاك لعدم تحقيق الضروريات ، وبمنأى عن الإفراط والاسراف المهلكين للموارد والمجتمعات ، ذلك مع محاولة الالتزام بالمستوى الأوسط للحاجيات الكفائية ، والذي يمثل جوهر الوسط الإسلامي ،

ويتيح تطبيق معيار الوسط في مجال الإنفاق التعرف على الوسط الإنفاقي بالنسبة لمن لا تجب عليهم الزكاة ، ولمن يجب عليهم هذا الإنفاق الصدقي الإلزامي بما يحقق كفايتهم في المحافظة على دينهم ونفوسهم وعقولهم ونسلهم ومالهم، في حدود دخولهم الحلال ، وفقًا لنوعية السلع المتوافرة ومستويات الأسعار السائدة .



المنعطف

عدد خاص

إشكالية المرأة في العالم العربي والإسلامي
قراءة في الخلفيات المؤسسة

عبد الوهاب المسيري
خيما مارتين مونيوث
مصطفى بن حمزة
مصطفى المرابط
مصطفى أخليف
عبد الرحيم حميد الله

هشام مازن
المهدي المنجرة
خالد حجي
رشيد أبوثور
بدر المقري
محمد أمزيان

المدير المسؤول: محمد أمزيان
رئيس التحرير: مصطفى المرابط

مجلة فصلية ثقافية - عدد مزدوج : 15- 16- 1421 - 2000

عنوان المراسلة: مجلة المنعطف ص. ب. 487 وجدة - المغرب

رؤى وحوارات

حركة الفكر الإسلامى المعاصر خلال القرن العشرين

أ. د: عبد الحميد مدكور(*)

السؤال الأول: متى بدأت المرحلة الحالية فى الفكر الإسلامى المعاصر، وما العوامل التى أدت إليها؟

الدكتور عبد الحميد مدكور: أبدأ بالإشارة إلى أن تحديد البدايات لمراحل من التاريخ والفكر، ربما كان فيه الكثير من الصعوبة؛ لأن الأحداث فى العادة تتداخل، والأفكار تتداخل، وليس هناك فصل حاسم، بحيث نستطيع أن نقول بصفة منهجية وعلمية وموضوعية: إن هناك بداية محددة لمرحلة بعينها من مراحل الفكر أو التاريخ.

وهذه المشكلة تصادف العاملين فى نطاق الفكر، وفى نطاق الأعمال الاجتماعية والأدبية.

ولعلنا نتذكر أن المهتمين بالأدب وتاريخه تواجههم نفس الصعوبة؛ ولذلك قد يضطرون إلى تحديد هذه المراحل بسنوات تتعلق ببعض الأحداث السياسية، وبدايات الدول أو انتهائها، فيقال مثلاً: الأدب فى العصر الأموى، والأدب فى العصر العباسى، أو الأدب

(*) - - من مواليد باسوس - القليوبية - مصر، فى ١/ ٨/ ١٩٤٢ .
- حاصل على دكتوراه الفلسفة الإسلامية فى الولاية عند ابن عربى، كلية دار العلوم - جامعة القاهرة.
- أستاذ الفلسفة الإسلامية بكلية دار العلوم - جامعة القاهرة، وعضو لجنة الفكر الإسلامى بالمجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، وخبير بلجنة الفلسفة بمجمع اللغة العربية .
- من أهم مؤلفاته : دراسات فى علم الأخلاق، نظرات فى حركة الاستشراق، بواكير حركة الترجمة فى الإسلام، فى الفلسفة الإسلامية - مقدمات وقضايا، تحقيق كتاب مدارج السالكين لابن القيم (بالمشاركة) .

فى عصر المماليك نسبة إلى نظام سياسى معين، ومع ذلك يجد هؤلاء المؤرخون أن الظواهر الأدبية ربما تتشابه فى عصرين؛ لأنه ليس هنالك فاصل حاسم للظواهر الاجتماعية التى تنمو ببطء وتتكاثر على مدار التاريخ، ومن ثمَّ يبدو خلال هذا التطور وبعد فترة طويلة من الزمن أن هنالك شيئًا من التميز، أو الخصائص التى تسمح لهم بأن يتحدثوا عن مرحلة بعينها من المراحل.

ومع هذا فليست هذه الصعوبة بمانعة أن يحاول الدارسون تحديد بعض المراحل المتعلقة بالفكر، أو المتعلقة بالنظم الاجتماعية أو السياسية، أو نحو ذلك مما يبتغى الدارسون دراسته، على أن تظل - مع ذلك - ملاحظة أن التحديد الحاسم للبدايات يظل نقطة صعبة، وتختلف فيها وجهات النظر.

وفى ضوء هذه المقدمة أحاول الإجابة عن هذا السؤال، فأقول:

إن المرحلة الحالية فى الفكر الإسلامى المعاصر يحيط بها أكثر من نظام لتحديدها، ومن ثَمَّ يحيط بالعوامل التى أدت إلى وجودها، ولعل التقسيم المشهور لتاريخنا الإسلامى فى العصر الحديث يتخذ نقطة البدء من مراحل الغزو الأوروبى للعالم الإسلامى، ويتخذ من الحملة الفرنسية على مصر - والتى تمت فى أواخر القرن الثامن عشر الميلادى - نقطة بدء لهذه المرحلة من تاريخ الفكر الإسلامى الحديث والمعاصر معًا.

وبطبيعة الحال فإن المؤرخين الإسلاميين والعاملين فى مجال الحقل الإسلامى لا يوافقون موافقة تامة على هذا التقسيم؛ وذلك لأن ما ينطبق على أوروبا وما يتعلق بتاريخها لا ينطبق بالدرجة نفسها على العالم الإسلامى.

وهم يعتبرون أن هذا التقسيم مظهر من مظاهر الهيمنة الأوربية على العالم الإسلامى، ومن نظرة تنطلق من أن أوروبا هى مركز العالم ، وما ينطبق على أوروبا ينبغى تعميمه على العالم.

وهى - فى رأيى - عولمة قديمة إذا صح هذا التعبير، وإخضاع العالم كله للمنظور الأوروبى، والرؤية الفكرية والسياسية والفلسفية التى يريد أن يطبقها على العالم كله.

ولكننا مع ذلك نشير - وإن كنا لا نوافق على هذا التحديد فى جوهره - إلى أن التقاء العالم الإسلامى بأوروبا من خلال هذه المرحلة الاستعمارية كانت له

آثاره ونتائجه الكثيرة التى غيّرت بالتدريج نمط الحياة فى المجتمع الإسلامى، حتى صارت بعد فترة من الزمن مغايرة لما كانت عليه صورة الحياة فى المجتمع العربى.

ولعلى لا أتخذ من نقطة الحملة الفرنسية بالذات نقطة بدء، ولكنى أشير إلى ظاهرة الاستعمار بصفة عامة التى أحاطت بالعالم الإسلامى فى القرن التاسع عشر : استعمار الهند فى أوائل النصف الثانى من القرن السابع عشر، واستعمار الجزائر ١٨٣٠م، ثم استعمار مصر من بريطانيا ١٨٨٢ م، وقبلها استعمار فرنسا لتونس ١٨٨١م.

ويمكن أن نقول: إن هذه المرحلة بالذات كان لها وقعها على العالم الإسلامى من الناحية السياسية، وما ترتب على ذلك من الناحية الثقافية والفكرية، وما ترتب على ذلك أيضا من عوامل أدت إلى حركة فى الفكر الإسلامى، وهى حركة مضادة لهذا الخضوع لأوروبا، وما يترتب على ذلك الخضوع من محاولة صبغ الحياة فى العالم الإسلامى بالصبغة الأوروبية.

نستطيع أن نقول: إن هذه الظاهرة الاستعمارية التى تمت فى العالم الإسلامى من جهة أوروبا كانت بداية لتلك المرحلة التى نصفها بأنها مرحلة حالية فى الفكر الإسلامى المعاصر.

ولعل الظاهرة الاستعمارية هى أهم العوامل فى هذا التحديد الذى نشير إليه.

وكانت خطورة هذا العامل تتمثل ليس فقط فى مجىء القوى الاستعمارية إلى بلادنا، ولكنها كانت تتمثل - إضافة إلى ذلك - بأن الاستعمار قد جاء إلينا بمفكريه الذين كانوا قديما يعملون من وراء البحار، جاءت بهؤلاء المفكرين إلى عالمنا ليدرسوا على الطبيعة وليواجهونا بأفكارهم، ويقدموا إلينا نظرتهم إلى الإسلام وتاريخه وفكره وعقيدته، ويحللون أسباب قوة العالم الإسلامى، ويحددون عوامل ضعف العالم الإسلامى، ويقذفون إلينا بأفكارهم التى تشكك فى الإسلام عقيدة وفكرًا وشريعة ونظامًا، ويشككون فى جدارة هذا الإسلام بأن يقود نهضة جديد، أو أن يواصل مسيرة حضارية جديدة، ويشككون فى قدرة العالم الإسلامى على أن يثبت وجوده مرة أخرى بعد هذه الحضارة الكبرى التى بلغها فى تاريخه القديم.

ويقذفون إلينا -كما أقول- بشبهات كثيرة حول الإسلام وانتشاره، وبعض القضايا مثل مكانة المرأة في الإسلام، ومكانة الأقليات في الإسلام، وجدارة الشريعة بأن تقود نظام الحياة، إلخ، ومع كل هذه الشبهات التي ألقاها المستشرقون وأثاروها قديمًا ، وصلوا إلينا بأنفسهم في هذه المرحلة الاستعمارية لكي ينظموا من وجهة نظرهم الحركة الفكرية الإسلامية، وليشغلوا المسلمين بموضوعات لم تكن موضع اهتمام المفكرين الإسلاميين من قبل، على أساس ما كان سائدًا في المجتمع الإسلامي من نظام مستقر وأفكار هي موضع الرضا والقبول منهم.

ومن أمثال ذلك: قضايا تحرير المرأة، وفكرة انتشار الإسلام بالسيف، إلى آخر هذه الشبهات الكثيرة التي أثيرت.

وكان هؤلاء يذيعون هذه الأفكار بكل السبل عن طريق المحاضرات، أو الرسائل التي يكتبونها، أو الاتصال بالآخرين من العالم الإسلامي، وإقناع هؤلاء الآخرين بأن يتبنوا مثل هذه الأفكار، ويحسنوا تقديمها إلى العالم الإسلامي.

وهكذا كانت الفكرة أو كانت هذه الظاهرة الاستعمارية وسيلة من وسائل نشر هذا الفكر الجديد الذي كان لا بد أن يجد مقاومة له من المفكرين الإسلاميين الذين كانوا يعيشون في العالم الإسلامي، ومن ثَم بدأت أفكار جديدة وأطروحات جديدة تأتي على ألسنة هؤلاء من حيث بيان الأصول الإسلامية، ومن حيث الرد على هذه الشبهات، ومن حيث البحث عن علل التأخر التي سادت العالم الإسلامي، ومن حيث وضع الأسس لبناء جديد وفكر جديد يحاول أن يتخطى عوامل الضعف التي ظهرت في العالم الإسلامي نتيجة لأسباب كثيرة داخلية وخارجية.

فالظاهرة الاستعمارية وما ترتب عليها من وجود هؤلاء المفكرين الذين ظهروا في العالم الإسلامي سواء كانوا من المسلمين أو من غير المسلمين، أثارت هذه الأفكار.. كل هذا من العوامل التي أدت إلى وجود هذه المرحلة الحالية في الفكر الإسلامي.

وإذا كان لي أن أسير قليلاً مع الزمن أقول: إن من أهم العوامل في وجود هذه المرحلة الحالية في الفكر الإسلامي مضافًا إلى الظاهرة الاستعمارية.. هو سقوط الخلافة الإسلامية في تركيا،

وهى الخلافة التى كانت - على الرغم من كل ما وقعت فيه من الأخطاء - عاملاً من عوامل وقاية العالم الإسلامى من الخضوع للاستعمار، وعاملاً من عوامل تماسك المجتمع الإسلامى، ونجاته من التفتت الذى ظهر على أيدى المستعمرين بعد انقضاء الخلافة العثمانية، وتقسيم العالم الإسلامى إلى دويلات تحكم من خلال نظم سياسية مختلفة.

وكان لسقوط هذه الخلافة العثمانية دوى كبير فى العالم الإسلامى بداية من الهند حتى الجزائر، وكان ذلك إيذانا ببدء عمل جديد من الفكر والعمل الإسلامى لمحاولة التغلب على الضعف الذى حل بالعالم الإسلامى بعد سقوط هذه الخلافة.

وهكذا.. يمكن أن نقول: إن الظاهرة الاستعمارية مع سقوط الخلافة العثمانية كان من أهم العوامل التى أدت إلى نشأة المرحلة الحالية فى الفكر الإسلامى المعاصر.

السؤال الثانى: ما أهم تيارات الفكر الإسلامى المعاصر خلال القرن العشرين؟ وما أهم عناصر كل تيار من تلك التيارات؟

الدكتور مذكور: كلامنا فى هذا السؤال مرتبط بالسؤال الأول، ويمكن أن نقول: إنه وجد خلال القرن العشرين تيارات كثيرة جدًا؛ لأننا ننظر إليها من خلال قرن كامل، وامتداد تاريخى وجغرافى كبير، ومن ثم يتعذر إحصاؤها، ومن هنا يأتى الحديث عن أهم هذه التيارات.

يمكن القول بأن بعض التيارات التى ظهرت فى القرن العشرين كانت امتدادًا لأفكار، أو تيارات ظهرت فى القرن التاسع عشر؛ فتيار الجامعة الإسلامية -على سبيل المثال- الذى ظهر على يد جمال الدين الأفغانى، وتلقاه منه محمد عبده ظل تيارًا موجودًا خلال القرن العشرين، خصوصًا وأن الشيخ محمد عبده توفى فى أوائل هذا القرن (١٩٠٥) فهو بمعنى ما يمكن نسبته إلى القرن العشرين، كما يمكن نسبته إلى القرن التاسع عشر.

ففكرة الجامعة الإسلامية التى نادى بها جمال الدين الأفغانى، وشاركه فى الحديث عنها الشيخ محمد عبده وعبد الرحمن الكواكبى - على سبيل المثال- هؤلاء كانوا يمثلون تيارًا مستمرًا خلال بدايات القرن العشرين.

وهنالك تيارات فكرية إسلامية

أخرى ظهرت فى العالم الإسلامى تُعد امتدادًا لما ظهر من تيارات فكرية إسلامية أخرى فى العالم الإسلامى ظهرت فى القرن التاسع عشر.

وعلى سبيل المثال، فإن التيار الذى قاده السير أحمد خان فى الهند عن تصوره للإصلاح ونهضة العالم الإسلامى كان تيارًا لا تزال له أصداؤه فى القرن العشرين، وكان يعنى بالنظر للإسلام ومفاهيمه من خلال رؤية عصرية متأثرة بالقيم الغربية التى تنزع نحو العلمانية، وهذا الاتجاه موجود فى القرن ١٩، وما يزال موجودًا فى القرن ٢٠، وظهر له مفكرون يذيعون أفكارًا حول النظرة العلمانية فى الدولة الإسلامية.

ويمكن هنا أن نتذكر كتابات الأستاذ الشيخ على عبد الرازق - على سبيل المثال - وما ترتب عليها من وجود مفكرين يصنفون أنفسهم أو يصنفهم الغرب على أساس أنهم يمثلون تيارًا فكريًا إسلاميًا يدعو إلى النهضة، أو إلى التطور من خلال المفاهيم الغربية، ويحصرون الإسلام فى الجانب الأخلاقى، أو فى الجانب التعبدى، ويقيمون الدولة على أسس المفاهيم الغربية، التى وصل إليها الغرب بعد صراعه الطويل مع الكنيسة الغربية التى كانت ذات هيمنة كبرى على السياسة، وعلى الدين، وعلى الحياة الاجتماعية بصفة عامة.

فلدينا أولا تيار الجامعة الإسلامية، ولدينا التيار الآخر الذى يمكن أن يكون مضادًا لها بنسبة كبيرة، وفى بعض الأحيان بنسبة تامة، ولدينا بعض التيارات الأخرى التى تنزع منزع التوفيق بين ما يمكن أن نجده فى أصولنا الإسلامية وما يمكن أن نقتبسه من الحضارة الغربية.

وهذا الاتجاه يمثل تيارًا سائدًا خلال القرن العشرين؛ فلدينا على الأقل ثلاثة تيارات كبرى، يمكن أن تنضم إليه، وتنضوى تحته كتابات إسلامية كثيرة تنتمى إلى الفكر الإسلامى المعاصر.

وإذا أردنا أن نحدد أهم العناصر التى يقول بها أصحاب التيار الأول، فتيار النهضة من منطلق الإسلام والنهضة بالإسلام -كما يعبر عن ذلك بعض المفكرين الإسلاميين - النهضة بالإسلام أو عن طريق الإسلام وبواسطة الإسلام؛ لأن هؤلاء يركزون على ما يتضمنه عنصر الشريعة من قوة تقدمية،

ومن أسس جديرة بأن تقيم الحياة الناهضة القوية، وما يمكن أن تدل عليه من اعتراف بمكانة العقل ودوره، ومن نزعة إلى التجديد الذى كان قد خفت صوته، وقل الاعتماد عليه فى القرون الأخيرة فى العالم الإسلامى، نتيجة لسيادة بعض المفاهيم الخاطئة مثل إغلاق باب الاجتهاد، وغلبة التقليد المذهبى فى الفقه وفى العقيدة، والخروج من نطاق التواكلية التى وقع فيها العالم الإسلامى نتيجة لسيادة بعض المفاهيم الخاطئة لمفهوم التوكل عند الصوفية، والعمل على إعادة مكانة العلم التجريبى الذى ارتفعت به الحضارة الإسلامية، والخروج من نطاق التقليد.

وربما أضاف بعض المفكرين الكبار الذين ينتمون إلى هذا التيار الإسلامى فكرة القضاء على الاستبداد، الذى يعطل طاقات الأمة، ويؤدى إلى عدم الإفادة من كل الأفكار والقوى الكامنة لدى علمائها وأهل الذكر والاختصاص فيها، وسيادة المفاهيم الشورية الإسلامية.

وينطبق هذا بصفة كبيرة لدى الشيخ عبد الرحمن الكواكبى فيما كتبه عن طبائع الاستبداد، وفيما تصوره لوضع العالم الإسلامى فى كتابه «أم القرى»..

هذه المفاهيم الأساسية تمثل عناصر هذا التيار، الذى يسعى إلى أن يتم التجديد انطلاقًا من الإسلام، واعتمادًا على الإسلام، وذلك باستخلاص العناصر الإيجابية الموجودة فى النصوص الشرعية، وفى التاريخ الإسلامى، والاعتماد عليها فى بناء النهضة، وقيام المجتمع الإسلامى الذى يواصل مسيرة حضارية جديدة، وهكذا.. يمكن أن تكون هذه العناصر هى أهم ما يعتمد عليها هذا التيار.

ويمكن أن نشير -أيضًا- إلى بعض تيارات الفكر الإسلامى المعاصر التى شغلت بفكر النهضة، نهضة العالم الإسلامى من التخلف والضعف والتفتت الذى يعيش فيها.

ويمكن لنا أن نلحظ ذلك فى كتابات كثيرة لعل من أشهرها وأهمها ما كتبه المفكر الإسلامى مالك من نبى في الحديث عن وجهة العالم الإسلامى، وحديثه عن شروط النهضة، ونحو ذلك.

وهى فكرة موجودة لدى بعض المفكرين الآخرين الذين سبقوه، ومنهم -على سبيل المثال- الأمير شكيب أرسلان فى تعليقاته على حاضر العالم

الإسلامي لستويدر الأمريكي، وما كتبه عن عوامل تأخر المسلمين وتقدم الأمم الأخرى.

وكان هو وأمثاله مهتمين بتحديد أسباب التخلف والضعف حتى يمكن أن ينهض العالم الإسلامي على أسس جديدة تمكنه من الصمود، وتمكنه من المقاومة، وتمكنه من استئناف مسيرته الحضارية.

ولعل ما ذكرته الآن يمثل أهم ما يمكن الحديث عنه، أو ما يحضرني من حديث حول هذا الأمر.

ولعل هناك إضافة بسيطة هو أن لدينا بعض التيارات التي ظهرت في الفكر الإسلامي المعاصر كانت ذات وجهة يرتبط فيها الفكر بالحركة؛ يعني يمكن أن نقسم التيارات إلى تيارات فكرية خالصة، سجلها المفكرون، وظلت أفكارًا، ولم تنتقل من نطاق الفكر إلى نطاق الحركة؛ لأنه لم يتبنها أحد لكي يحولها من نطاق الفكر إلى نطاق العمل، سواء في المجال السياسي، أو في غيرها من المجالات.

وهنالك أفكار انتقلت من كونها أفكارًا إلى كونها حركات، وربما نشير إلى هذا في بعض الأسئلة التي تأتي قريبًا.

لكنني أشير - بصفة خاصة - إلى أنه وجدت بعض الأفكار التي تهتم بجانب من الإسلام، ليس بالفهم الشامل له، بالإضافة إلى بعض الحركات التي اهتمت بالفهم الشامل للإسلام ومحاولة إعادة الإسلام بهذه النظرة الشمولية.

فعلى سبيل المثال ظهر لدينا في مصر تيارات تعمل في مجال الحقل الإسلامي تهتم بالجوانب الدينية الخالصة، والجوانب الاجتماعية الملتصقة بها كبناء المساجد والدعوة إلى الله عن طريقها، وإقامة المؤسسات الاجتماعية كالمستشفيات وغيرها، وكأنهم بهذا كانوا يواجهون عملا مضادًا كان موجهًا إلى العالم الإسلامي، وهو ما ظهر في نطاق التنصير والتبشير، ويمكن أن ننظر إلى الجمعية الشرعية من هذه الزاوية.

هنالك بعض الأفكار التي ظهرت، واهتم أصحابها بالعمل في نطاق الإسلام من خلال زاوية محددة، وهي زاوية العمل الاجتماعي، أو العمل الرياضي مع بعض النشاط الثقافي مثل حركة الشبان المسلمين.

وقد كانت - أيضًا - رد فعل

لاتجاهات ظهرت فى المجتمع الإسلامى تنظم شبابًا ينتمى إلى أديان أخرى، فكأن المسلمين أرادوا - أيضًا - ألا يفوتهم أن يوجهوا الشباب فى العالم الإسلامى إلى بناء الجسد، وإلى الإسهام فى الرياضة مع تكوين عقيدة من منطلق الثقافة والمحاضرات ونحوها.. وهكذا وجدت مثل هذه الأفكار.

وربما أمكن لى أن أضيف - قبل أن أترك هذا السؤال - أن القرن العشرين شهد التيار الذى أخذ الاتجاه السلفى، وهذا الاتجاه كان معتمدًا على بعض الكتابات وبعض الحركات الإسلامية التى ظهرت فى القرن ١٩ كالحركة الوهابية التى ظهرت فى نجد، وكان لها تأثيراتها وخصوصًا بعد قيام الدولة السعودية الحديثة، وكان نشر كتب هذه الحركة، واعتماد هذا المذهب فى دولة كالسعودية كان له أثره الكبير فى شيوع مفاهيم هذا الاتجاه، ونشر أصوله، وخصوصًا كتب الإمام أحمد بن حنبل، والإمام ابن تيمية، والإمام ابن قيم الجوزية، وابن كثير والذهبى وغيرهم.. وهؤلاء كانوا يمثلون اتجاهًا فكريًّا وهو موجود خلال القرن العشرين، ولا يمكن تجاهله ونحن نتحدث عن أهم تيارات الفكر الإسلامى المعاصر.

وإن كان هذا الاتجاه يركز على الجوانب الاعتقادية أكثر من الجوانب الاجتماعية، ويهتم بتطهير العقيدة مما شابها من الشرك خلال القرون الماضية، وتنقية عقيدة التوحيد، والتركيز على المفهوم الصحيح للعقيدة أكثر من اهتمامهم بالجوانب الأخرى.

السؤال الثالث: ما أهم القضايا التى طرحتها هذه التيارات الفكرية المعاصرة؟

الدكتور مدكور: تبدو الأسئلة على قدر كبير من الترابط، ولذلك إذا كان السؤال الثانى يرتبط بالسؤال الأول؛ فإن السؤال الثالث يرتبط بالسؤال الثانى ارتباطًا وثيقًا وعضويًّا لا يمكن الفصل بينهما.

ويمكن أن نشير - إضافة إلى ما سبق من إجابة عن السؤال الثانى - إلى عدد من القضايا الأساسية التى طرحتها هذه التيارات الفكرية المعاصرة.

أولا: تجديد فهم الدين بإزالة الأوهام والانحرافات الفكرية التى ارتبطت بمفهوم الدين، خلال العصور على أيدى بعض الفرق الكلامية، أو على أيدى

بعض الفرق الصوفية، أو على أيدى الحركة الشعبية غير المرتبطة ارتباطًا وثيقًا بأصولها الدينية.

ومعنى ذلك أن هؤلاء المنتمين إلى هذه التيارات الفكرية الإسلامية التى تنهض عن طريق الإسلام وبالإسلام كانت تعمد إلى بيان الفهم الصحيح للدين، بإزالة ما تراكم عليه خلال العصور، ومحاولة العودة إلى فهم نقى صحيح يقترب مع الفهم الذى كان للإسلام قبل حدوث البدع وقبل حدوث الانشقاقات.

وهذا ما تحدث به الشيخ محمد عبده -على سبيل المثال - وصرح به صراحة، وهذا ما يظهر فى الفكر السلفى ، ولكن النسب متفاوتة والاجتهادات مختلفة. هذه نقطة من النقاط الأساسية التى شغل بها أصحاب التيار الأول.

ثانيًا : الاهتمام بالرد على الشبهات التى كانت توجه إلى العالم الإسلامى من قِبَل المفكرين الغربيين الذين درسوا الإسلام، سواء كانوا من المستشرقين أم من المنتسبين إليه.

وعلى سبيل المثال يمكن أن نشير إلى بعض المحاضرات التى ألقيت فى أوروبا، كمحاضرات «هانونو »، أو «رينان» الذى تحدث عن افتقاد الإسلام للروح العلمية، وعدم قدرة الإسلام على بناء النهضة، وكونه عائقًا للتقدم..

وهذا كان محل مساجلة كبرى، قام فيها جمال الدين الأفغانى بالرد على رينان، وكذلك قام الشيخ محمد عبده بالرد على محاضرة «هانونو».

وهناك أيضا بعض النظريات العلمية التى كانت تواكب التطور فى أوروبا كنظرية «داروين» على سبيل المثال، وجدت من يرد عليها بداية من الشيخ الأفغانى فيما كتبه فى الرد على الدهريين.

وهكذا كان من القضايا الأساسية التى اهتم بها رواد هذا التيار الذى ينهض بالإسلام وانطلاقًا من الإسلام: الرد على هذه الشبهات والشكوك التى تحاك ضد الإسلام، وكذلك الرد على الأفكار التى يثيرها من ينتسب إلى الفكر الغربى ممن يعيشون فى المجتمع الإسلامى بعد البعثات العلمية التى ذهبت إلى أوروبا، سواء فى أوربا الغربية أو أوربا الشرقية، وكذلك الرد على ما كانت تحمله الصحافة، وما كان يحمله بعض المفكرين غير الإسلاميين من تفسير لبعض آراء المفكرين الإسلاميين.

ولعلنا أيضا نذكر المساجلة التى دارت بين الشيخ محمد عبده وبين فرح أنطون حول «ابن رشد»، وما كان يدعو إليه فرح أنطون من فهم علمانى وتفسير علمانى لنصوص ابن رشد، ودعوة إلى النهضة عن طريق العلم التجريبى، والابتعاد عن تقليد الأقدمين ونحو ذلك مما يعطل من وجهة نظره مسيرة النهضة فى العالم العربى والإسلامى إلى آخر هذه الشبهات التى كانت تثار، إما على أيدى المستشرقين، وإما على أيدى من انتقلت إليهم الأفكار من أوروبا بسبب سفرهم إليها ونحو ذلك.

فقد كان هذا أيضًا من الأمور التى تشغل أصحاب التيار الذى ينهض بالإسلام واعتمادًا على الإسلام.

ثالثًا: تحليل أسباب ضعف العالم الإسلامى، وهذه قضية انشغل بها مفكرون إسلاميون كثيرون، حاولوا أن ينظروا فى تاريخنا الإسلامى، وتاريخنا السياسى والاجتماعى، وأن يستخلصوا من واقع العالم الإسلامى الأسباب التى أدت إلى تدهوره بعد أن كانت له القوة والغلبة فى السياسة والفكر والحضارة، والعمل على مقاومة هذه العوامل التى أدت إلى هذا ضعف.

ففكرة النهضة كانت موجودة بصورة واضحة جدًا؛ لأن مقارنة واقع العالم الإسلامى بما كانت تعيشه أوروبا فى ذلك الوقت من نهضة عمرانية، وعلمية تجريبية، وقوة عسكرية وسياسية... كانت تفرض نفسها على المفكرين الإسلاميين الذين يريدون النهضة بالعالم الإسلامى، فكانت تدفعهم دفعًا إلى محاولة تفسير هذا الخلل الذى أصاب الأمة الإسلامية، وتدفعهم لوضع الخطط للنهوض بالعالم الإسلامى مرة ثانية.

وهكذا كانت قضية النهضة من القضايا الأساسية التى يهتم بها رواد تيار النهضة الإسلامية.

أما التيارات الأخرى فكانت تهتم ببذر ونشر أفكارها عن طريق الكتب المترجمة، أو عن طريق الصحافة، أو عن طريق المؤتمرات الداعية إلى سيادة فكر جديد وفهم جديد يحاول أن ينهض به العالم الإسلامى نهضة مادية دنيوية علمانية.

وهذا كان مرتبطًا -كما أقول- بجهود بعض المفكرين الذين يدعون إلى هذه الأفكار، ويقاومون بها تأثير

الاتجاهات الأخرى التى تنظر إلى التطور من وجهة نظر إسلامية خالصة.

السؤال الرابع: ما هو مفهوم الحركة لديكم؟

الدكتور مدكور: الحركة بصفة عامة وإذا نظرنا إليها بمفهومها اللغوى الخالص: ضد السكون، وشيوع اتجاه سكونى وثابت وراسخ معناه توقف حركة الحياة وتوقف حركة التقدم، وسيادة مفهوم تقليدى سواء من الناحية الفكرية والناحية السياسية، أو من الناحية الاجتماعية، أو من ناحية فهم دينى معين، ومعنى ذلك أن تصاب الحياة بما يشبه الشلل.

وهذا السكون غير متصور تصورًا مطلقًا فى حركة المجتمعات، قد يوجد بطء فى الحركة، ولكن المجتمعات التى تسكن سكونًا تامًا تكون فى طريقها إلى الزوال؛ لأنها قد افتقدت العوامل الإيجابية التى تعمل على إثبات الوجود، وعلى استمرار الحياة، وعلى تطوير هذه الحياة بما يؤدى إلى وضع أفضل من الأوضاع السابقة التى تقوم عليها هذه المجتمعات.

والحركة - إذا نظرنا إليها فى ذاتها- قد تكون حركة عشوائية، وقد تكون حركة متقطعة، ولكن فى مجال الفكر، وفى مجال السياسة، وفى مجال الاجتماع تقصد بالحركة: ما كان خاضعًا لفكر، وساعيا إلى تطبيق غايات معينة استنادًا إلى منهج منظم وتخطيط.

فالحركة - إذن - تعتمد على الفكر بوصفه الباعث والمحرك، وتسعى من خلال النتائج إلى تحقيق غايات وأهداف معينة، وتعتمد فى الوصول إلى هذه الأهداف على منهج مخطط علمى ومدروس.. بهذا تكون حركة.

وقد سبق لى شخصيًا أن استخدمت مصطلح الحركة فى الحديث عن ظاهرة الاستشراق باعتبار أن هذه العناصر توجد لديها، بمعنى أنها منطلقة من فكرة، وتسعى إلى تحقيق غاية تعتمد منهجًا معينًا للوصول إلى تحقيق هذه الغايات، وسبق لى - أيضًا - أن استخدمت هذا المصطلح فى وصف الاجتهاد الفقهى (حركة الاجتهاد الفقهى)؛ لأنه ينطلق من منطلقات فكرية، الكتاب والسنة مثلاً، أو من المصادر التى يعتمد عليها الاجتهاد، ثم يسعى إلى تحقيق ما ضمنته الشريعة من تحقيق مصالح العباد بناء على خطوات متدرجة ومتسلسلة فى منهج الاستنباط

انطلاقا من النص أولا، ثم دراسة النص من حيث الثبوت ومن حيث توثيقه إلى آخره، حتى يصل المجتهد أو الفقيه إلى حكم الله عز وجل فى الواقعة التى تعرض عليه.

ويمكن لنا أن نوسع هذا المفهوم، أو ننظر إليه نظرة خاصة فى الحديث عن الفكر، وعن السياسة.

من ثم فما ينطبق عليه هذه العناصر: «الانطلاق من فكر- السعى نحو تحقيق غايات- الاعتماد على منهج مخطط ومدروس»: يمكن أن نطلق عليه حركة، ومن هنا وصفت بعض التيارات الفكرية التى تحولت إلى واقع، أو حاولت التحول إلى واقع، وصفت بأنها حركات إسلامية، أو حركة الصحوة الإسلامية.. وهكذا يمكن أن توصف بمفهوم الحركة.

وينبغى أن نستبعد من مفهوم الحركة الحركات العشوائية، أو الحركات الفجائية، أو الحركات الاعتباطية التى قد تظهر نتيجة لنزوة فكرية، أو اتجاه عاطفى ليس راسخ الجذور، وليس واضح القسمات، وليس واضح الملامح، وليس محدد الغايات التى يسعى إليها.

فمن هنا أصف الحركة بذلك متى توفرت فيها هذه العناصر الثلاث: «الفكر - الرائد أو القائد- الغاية المحددة»، وهذه الغايات ربما يصيبها بعض التطور بناءً على ما تواجهه الحركة فى سيرتها، وقد تعدل من منهجها، وتعدل من طريقتها إلى آخره..

ولكن ينبغى أن يكون ذلك كله خاضعًا للتخطيط العملى العلمى، وليس مجرد الحركة العشوائية.

السؤال الخامس: هل للحركات الإسلامية المعاصرة جذور فكرية انطلقت منها، أم أنها نشأت بصورة حركية صرفة، وهل ولدت الحركة فكرًا؟

الدكتور مدكور: لعلى فى إجابتى عن مفهوم الحركة اتخذت اتجاها معينًا فى الإجابة عن هذا السؤال، وأن كل ما لا ينطلق من فكر فإنه ليس جديرًا بأن يوصف بأنه حركة إسلامية، أو حركة اجتماعية، أو حركة فلسفية، أو أى حركة ما دامت ليست منطلقة من فكر؛ فيجب مراعاة هذا الأمر.

حتى الحركات الشيوعية توصف بعضها بأنها حركات غير علمية حتى إننا نجد هناك اشتراكية علمية، واشتراكية غير علمية؛ لأن الاشتراكية غير العلمية ليس لديها هذا الفكر المنظم،

ليس لديها الرؤية الشمولية، ليس لديها المنهج المحدد ليسد لديها الغايات المحددة، قد تختلط فيها المفاهيم ببعض الحركات الإسلامية، ومن ثم فإنها لا توصف بأنها فى داخل إطار الفكر الشيوعى.

أما بالنسبة للحركة الصهيونية: فقد وجدت حركات قبل هرتزل وغيره، وهذه الحركات لم تستمر؛ لأنه ليس لديها آليات الاستمرار، وليس لديها أفكارًا محددة، وليس لديها الغايات المحددة.. إلى آخره، وقد توجد عندها الغايات بطريقة غامضة، ولكن ليس لديها الوسائل..

وأنا فى إجابتى على السؤال السابق اتخذت اتجاهًا فى أن الحركات التى ليس لها جذور فكرية ينبغى استبعادها من نطاق الحركة، وتدرس على أنها ظواهر نشأت فى نطاق العمل الإسلامى، ولكنها ظواهر موقوتة، طارئة، وشواهد عرضية، ليس لها صفة الاستمرار، ومن ثم فإن هذه الحركات ليست جديرة بأن توضع على المستوى الذى ينبغى أن تتحقق فيه هذه الشروط التى تحدثتُ عنها.

إذا نظرنا إلى الحركات الإسلامية - ومن بينها حركة الإخوان، وهى من الحركات التى أخذت ثلاثة أرباع القرن تقريبًا - إذا نظرنا إليها منذ مؤسسها الشيخ حسن البنا، فقد كانت لديها أهداف من جذورها الفكرية التى انطلقت منها، فقدمت فكرًا إسلاميًا شاملاً يسعى إلى إقامة المجتمع الإسلامى على عناصر وأصول كتلك التى قام عليها من قبل، وتتخطى المفاهيم الجزئية فى النظر إلى الإسلام على أنه مجرد عبادة، أو على أنه مجرد طرق ونحو ذلك.

وإنما تسعى إلى تحقيق الإسلام فى شموله وعمومه، وإعادة هذا المفهوم الشامل بعد أن كاد يغيب نتيجة لسيادة المفاهيم العلمانية الطارئة فقد كانت حركة موجهة إلى الاتجاهات العلمانية، وكانت حركة لمحاولة استعادة وضع العالم الإسلامى، بعد القضاء على الخلافة العثمانية سنة ١٩٢٤ م، بينما بدأت الحركة ١٩٢٨م.

فقد كانت لديها جذورها الفكرية، وكانت لديها غاياتها التى اتضحت بصورة متكاملة بالتدريج - على حسب ما مرت به حركة الأخوان - فهذه الحركة - بوصفها نموذجًا من الحركات- لها خصائص مطلق الحركة.

إذا نظرنا إلى حركة الجماعة الإسلامية في الهند، فإننا نجد فيها أيضا ملامح وخصائص ما هو جدير بأن يطلق عليه حركة إسلامية؛ لأنها قامت للحفاظ على الهوية الإسلامية في مقاومة القوميات الأخرى الكاسحة، وفي مقاومة الاستعمار، ومحاولة إقامة الدولة على هذه المفاهيم الإسلامية الواضحة التي تعنى بالعقل وتعنى بالحرية، وتعنى بالتقدم، وتعنى بالشورى، ومحاولة وضع نظام للمجتمع الإسلامي الصاعد في بعض الولايات الإسلامية التي تحولت إلى باكستان فيما بعد، لكي تكون ذات تأثير في حياة المسلمين، وفي صياغة حياتهم على أساس من المفاهيم الإسلامية الواضحة.. وهكذا يمكن أن نرى مثل هذه الحركات.

وإذا أخذنا على سبيل المثال نماذج أقدم قليلاً كالحركة الوهابية، فهي أيضًا كانت لها جذورها الفكرية وتوجهاتها، وكانت لها وسيلتها لتحقيق هذه الأفكار عندما تم الاتفاق بين الشيخ محمد بن عبد الوهاب، وبين الحكام في عصره، ولا سيما ابن سعود بتحويل هذه الأفكار إلى مفاهيم أساسية في مجتمع شبه الجزيرة العربية، حتى تتم العودة إلى الإسلام بحسب المفهوم الذى قدمته هذه الحركة في ذلك الوقت.

ويمكن أن نجد نماذج للحركات الإسلامية المعاصرة ذات جذور فكرية، وذات غايات تسعى إلى تحقيقها، ولا نستطيع أن نقول إنها نشأت بصورة حركية صرفة؛ لأن هذا أمر غريب في نطاق أى عمل، وسيكون كالومضة التي تظهر فجأة ثم تختفي، دون أن تترك ورائها أية آثار، ولا يمكن أن يكون لها صفة الامتداد أو التأثير، لكن هذه الحركات أثرت سلبًا أو إيجابًا بموافقة النظم السياسية أو عدم موافقتها؛ بل إنها أثرت على المستوى الفكرى -أيضًا- ولهذا نقول: ولدت الحركة فكرًا.

ويظهر هذا بمقارنة وضع الفكر الإسلامي قبل ظهور هذه الحركات بوضع الفكر الإسلامي بعد ظهور هذه الحركات.

وقد كان مؤسسو بعض هذه الحركات حريصين على إبراز هذا الطابع الفكرى لحركاتهم، وتوضيح الأسس التي تقوم عليها، وتوضيح الغايات التي تسعى إليها، وبيان ارتباطها بالأصول الإسلامية.

وعلى سبيل المثال فنحن لا نستطيع

تجاهل الجهود التى قدمها المودودى، وإن أسىء تفسير بعض نصوصه، وإن ارتبطت بعض نصوصه بواقع كان يعيش فيه بداخل المجتمع الإسلامى بالهند.

لا يمكن أن نتجاهل الحركة الفكرية التى تشتمل عليها مؤلفاته وكتاباته فيما يخص الموقف من الحضارة الغربية، والموقف من النهضة فى العالم الإسلامى، والموقف من المشكلات التى تواجه العالم الإسلامى.

لا يمكن أن نتجاهل على سبيل المثال ما كتبه مفكر كأبى الحسن الندوى ـمثلاًـ وما زال الرجل يعطى فى ثراء وتدفق ومواجهة للمشكلات..

لا يمكن أن نتجاهل ما كتبه مفكر كالشيخ عبد الحميد بن باديس فى الجزائر، وهو ما ترتب عليه قيام حركة النهضة فى الجزائر، وحركة المقاومة للاستعمار الفرنسى... وهكذا، فالحركات ولدت فكرًا لاشك فى ذلك.

وإذا رجعنا إلى بعض كتب كتبها بعض أعلام الفكر فى حركة الإخوان المسلمين كالشيخ الغزالى، والشيخ سيد سابق، والأستاذ عبد القادر عودة؛ فسوف نجد فى مقدمات هذه الكتب ما يوضح أن الشيخ حسن البنا كان يوصيهم بطرق هذه الموضوعات، فمثلاً يكتب الشيخ سيد سابق فى الفقه، ويكتب -فى المقدمة- أنه قام بذلك بوصية أو بنصيحة أو بتوجيه من الشيخ البنا، حتى يسد حاجة المسلم المثقف، وتوفير المعارف بالمصطلحات الفكرية القديمة للأحكام الشرعية، ونحن لا نستطيع أن نرجع إلى المصادر، وإنما إلى كتاب الشيخ سيد سابق «فقه السنة» على سبيل المثال.

وما كتبه الشيخ الغزالى عن النظم الاقتصادية، وما كتبه عن علاقة الإسلام بالرأسمالية، وعلاقة الإسلام بالمذاهب الاشتراكية.. كل هذه الكتب نجد فى مقدمتها إشارة إلى أنها بتوجيه من الشيخ حسن البنا رحمه الله.

وما كتبه الدكتور عبد القادر عودة فى مجال القانون وفى مجال التشريع، وما كتبه الدكتور محمد عبد الله العربى فى مجال الاقتصاد.. وهكذا..

وهذا الموضوع ربما لم يخدم بما فيه الكفاية، ولذلك يظل غائبًا عن الساحة، ولكن لو أن هنالك بعض الدراسات المتخصصة توجهت إلى هذه الفكرة فسوف يتضح مقدار ما أسهمت به هذه الحركات سواء هنا فى مصر، أو فى

الجزائر، أو فى تونس.

حتى فى الفكر السلفى الذى أدى إلى نشر فكر ونشر اتجاهات كانت مطاردة فى العالم الإسلامى، فكتب ابن تيمية عندما ننظر إليها فى أواخر القرن الماضى كان ينظر إليها نظرة على أنها أقل من المستوى الذى ينبغى أن تعالج به، وأن ينظر به إليها، وربما أحاطت بها شبهات، ومقولات، يعد ابن تيمية والمنتسبون إليه بريئين منها، فوجود هذه الحركة القوية فى المجتمع السعودى أدى إلى نشر فكر... وهكذا.

ونحن نتفق أو نختلف فى النظرة إلى هذا الفكر، وربما توافق عليه بعض الجهات أو لا توافق ، فى الداخل أو فى الخارج، وربما ينظر إليه نظرة سلبية أحيانًا، ولكنه فكر ينبغى أن ننظر إليه نظرة موضوعية بأن يوضع فى إطاره التاريخى، ويربط بالحركة التى أنشأته، وبالأحوال السياسية التى ظهر خلالها حتى نستطيع أن نقوِّم هذا الفكر تقويما صحيحا، ولكننا على أية حال لا نستطيع أن نتجاهل هذا الفكر، وما كان له من تأثير فى حركة المجتمع الإسلامى فى العصر الحاضر.

ويمكن أن نضيف هنا أن بعض هذا الفكر يوصف بأنه فكر معتدل أو فكر متطرف نتيجة للظروف والبواعث التى تعلقت به، أو ارتبطت بنشأته، أو الظروف التى خضع لها أصحاب هذا الفكر؛ ولكنه فكر على أية حال.

ونحن ينبغى أن ندرس بمنتهى الحياد والموضوعية هذا الفكر المترتب على هذه الحركات؛ لكى نرى ما أسهمت به فى إثراء الفكر الإسلامى، وفى إثراء الحياة الإسلامية، والحركة الاجتماعية الإسلامية، ليمكننا تقويمه: فنرى هل هو مرتبط بظروف خاصة ليس لها صفة الاستمرار، هل يمكن أن نعدل عنه فى بعض الأحيان مبينين أسباب هذا العدول، إلى آخر ما يمكن أن يتضمنه تقويم هذه الحركات.

توجد أيضا حركة إسلامية فى المهجر، حركة موجودة بين المسلمين المهاجرين إلى أوربا، وإلى أمريكا الشمالية، وأمريكا الجنوبية، وهى تمثل حركة مرتبطة بواقع هذه المجتمعات، وما تواجهه من مشكلات تحتاج إلى حلول، وتحتاج إلى تفسير، وإلى حكم شرعى؛ ومن هنا فإن لها فكرًا يرتبط بالحركة الإسلامية المعاصرة، ولا يصح الإغضاء عنه، ونحن نتحدث عن الحركة

الإسلامية.

السؤال السادس: إلى أى مدى تفاعل الفكر والفقه الإسلامي بالحالة الراهنة للعالم وما يكتنفها من تغيرات؟

الدكتور مدكور: لعلنى فى آخر ما تحدثت به في السؤال السابق أشرت إشارة ما إلى إجابة هذا السؤال، وهو يتعلق بتفاعل الفقه والفكر الإسلامى بالحالة الراهنة فى العالم.

وأقول أولاً: إن الفكر الذى نشأ فى العالم الإسلامى ارتبط بحالة العالم الإسلامى، وما يرد على هذا العالم الإسلامى ويفد عليه من مشكلات يولدها التطور العالمى.

وعلى سبيل المثال فإن ما يحدث من تطور فى مجال الاقتصاد، وما يحدث من تطور فى مجال الطب، وما يحدث من تطور فى مجال النظم السياسية.. يلقى بظلاله على المفكرين الذين يوجدون فى العالم الإسلامى، ويلزمهم بضرورة إيجاد الحلول الشرعية لما يطرأ من هذه المشكلات فى العالم الإسلامى وللمسلمين الموجودين فى العالم الآخر الذى لا يرتبط بالنظام الإسلامى، سواء كان ذلك على هيئة أقليات إسلامية موجودة فى بعض المجتمعات، أو حركة إسلامية مهاجرة إلى بعض المجتمعات.

الفكر هنا مكلف ببحث هذه المسائل ودراستها، وإيجاد الأحكام والحلول والاجتهادات، على الأقل الاجتهادات الشرعية لهذه المشكلات.

ولعلنا نذكر مشكلة البنوك وما تثيره من مشكلات فى العالم الإسلامى، ومشكلة التطورات الطبية كنقل الأعضاء، والحمل خارج الرحم... ونحو ذلك من تطورات أخرى تثور فى العالم الغربى.

هذه المسائل تصدر فيها الفتاوى الفقهية، وتتصدى لها المؤتمرات الإسلامية، بل والاجتهادات الفردية على مستوى الرسائل الجامعية والبحوث الفردية لتقديم تصورات وحلول إسلامية لهذه المشكلات الطارئة.

ومن هنا فإن الفكر والفقه الإسلامى يرتبط بهذه الحالة الراهنة فى العالم الإسلامى.

ولعل فكرة التطور التى أثارها داروين وما ألقته من ظلال على الفكر الإسلامى، جعلت رجلا كجمال الدين الأفغانى يحاول أن يتصدى لهذه الفكرة كى يرى تأثيرها على العقيدة، وما يتعلق منها بخلق الله تعالى للإنسان خلقًا

مباشــرًا، وتكريـم الإنســان، وحريـة الإنسان إلى آخر هذه الأمور.. تعد بداية لهذا التصدى، والتفاعل مع المشكلات التى تقع فى العالم.

فالعلم التجريبى الموجود الآن يثير مشكلات، لعل آخرها الاستنساخ على سبيل المثال، ويحتاج الأمر إلى دراسات تتعلق بنقد الشرع لهذه المسألة، ورؤيته بالنسبة للاستنسـاخ فى نطاق الحيوان ونطاق النبات، والاستنســاخ فى نطاق الأعضاء، والاستنساخ للإنسان الكامل وهكذا، ومـا يـترتب على ذلك من مشكلات أخلاقية، ومشكلات دينية، ومـا يمكن أن يقدمــه المجتهدون الإسلاميون من حلول لمثل هذه المشكلة.

فهذه المسائل لو بعث أحد الفقهاء من القرن المـاضى، ورأى الفقهــاء يتحدثون بهذه الطريقة فلا بد أن يصعق مرة أخرى؛ لاختلاف لغة الخطاب الفكرى، ولغة الاجتهاد الفقهى لمواجهة مثل هذه المشكلات الطارئة الحديثة؛ فإذن ليس الفقه الإسلامى الآن منعزلا عن هذه التيارات الفكرية والتغيرات الموجودة؛ لأنها تغيرات تفرض نفسها على واقع المجتمع الإسلامى، ومن ثم فإن المجتمع الإسلامى مطالَب بأن يوجِد لها حلا شرعيًا؛ لأنه إذا أراد أن يكون مجتمعا إســلاميا فلا بد أن يلتزم بالنصوص الشرعية. وكما قال فقهاؤنا: إن كل فعل من أحكام المكلفين لابد أن يكون له حكم شرعى إما بالوجوب وإما بالتحريم وإما بالإباحة وإما بالكراهة وإما بالندب، فالمسلم مكلف شرعا طالما أراد أن يعيش فى نطاق إسلامه، وما دام أراد أن يعيش ملتزما بأفكار دينه وأصوله وأحكام شريعته، فلا بد أن يجد الحكم الشـرعى الذى يطمئن إليه قلبه فى أى مسألة من المسائل.

وعندما يهاجر أحد المسلمين إلى مجتمع غربى، فإنه يواجه هناك ببعض صور الحياة التى لا يجدها مستساغة من وجهة النظر الإسلامية، وهو ما يحتاج إلى جهود فكرية وجهود علمية من أجل حل هذه المشـكلات، وهكذا تثار مشكلات أمام المسلمين فى مجتمعات خارج العالم الإسـلامى، أو تنقل إلى العالم الإسـلامى نتيجة هذا التواصل الحضارى الموجود الآن كالبنوك ونحوها، ويضطر الفقهـاء، تحت ضغط حاجة المسلمين، إلى دراسة هذه المشكلات وتقديم الحل الإسلامى لها.

ومن ثم فإن التفاعل الآن تفاعل كبير، وخصوصًا في ظل هذا الاتصال الإعلامي والمعلوماتي الموجود في العالم الآن، والذي لا يستطيع المسلم تجاهل وجود مثل هذه التيارات فيه؛ لأنها تفرض نفسها عليه فرضًا، وعليه أن يصل إلى حكم شرعي في مثل هذه المشكلات؛ ومن هنا فإننا نستطيع أن نقول: إن هناك تفاعلات.

تقويم هذا التفاعل، والإقدام عليه، وتقديم حلول جذرية فيه، والتوصل إلى حلول شرعية، وإلى أي مدى نجحنا في هذا، هذه المسألة تختلف فيها وجهات النظر، وربما تعكس في بعض الأحيان نوعا من التذبذب في الآراء لأسباب متعددة.

منها - على سبيل المثال - غلبة اتجاه فقهي معين؛ فإلى الآن هناك بعض المجتهدين ينظرون من خلال اتجاه فقهي معين، والبعض الآخر ينظر من خلال نظام سياسي معين.. وهكذا.

ولكن وجود الاجتهادات الفردية، ووجود المجامع الفقهية من شأنهما أن يعملا على تقريب وجهات النظر بين المجتهدين الإسلاميين في تحقيق هذا التفاعل، وفي تقريب وجهات النظر، ونحن في كل الأحوال لا نطالب أن يكون الرأي واحد؛ لأن هذا لم يقع في تاريخنا الإسلامي الذي انقسم إلى مذاهب فقهية متعددة، وظهرت بعضها إلى جانب بعض؛ ولكننا نبتغي فقط أن يكون الاعتماد على النصوص والمصالح المتوافقة مع النصوص، وليست المصادمة لها، أو التي تخضع النصوص لظروف خارجية، أو اجتهادات ليست إسلامية.

هذا هو الذي نبغيه في ضبط الاجتهاد، أما التفاعل فهو موجود شئنا أم بينا، أما الأحكام التي نتوصل إليها فيمكن أن تنتظم بمرور الوقت، وأن يستقر الاجتهاد في المسائل الجديدة التي تطرأ على حياة المجتمع الإسلامي.

السؤال السابع: إلى أي مدى تأثر الفكر الإسلامي المعاصر بالتيارات الفكرية العالمية؟

الدكتور مدكور: يمكن أن نقول -وإن كان في هذا القول تعميم كبير، يحتاج إلى تحديد وتفصيل - بأننا لا نستطيع أن نعزل الفكر الإسلامي المعاصر عن تأثره بالتيارات الفكرية العالمية. وهنا نلجأ - أيضًا - إلى المقارنة.

إذا قارنا ما يصدر من كتابات فكرية سوف نجد أن بعض المفكرين الإسلاميين

يحاول أن يقدم الإسلام على نحو يبين تفضيل الإسلام على بعض التيارات الفكرية العالمية.

وعلى سبيل المثال، عند الكتابة عن العدالة الاجتماعية وعن منهج الإسلام في إقامة المجتمع... فإن من يكتب في هذا الأمر يضع في ذهنه تيارات بعينها يريد أن يوضح أصالة الإسلام في معالجة المشكلات التي تعالجها، ومزايا الإسلام في تقديم الحلول للمشكلات التي تناقشها هذه التيارات.

فعندما تحدث الشيخ الغزالي أو سيد قطب عن العدالة الاجتماعية في الإسلام؛ فهما يضعان في ذهنهما تيارات بعينها يردان عليها ضمنا، ويبينان مزايا الإسلام في النظر إليها ضمناً، وقد يصرحان بذلك؛ فبعض عناوين كتب الشيخ الغزالي تتحدث عن هذا صراحة.

وعندما يتحدث مفكر عن الشورى في الإسلام ويضع في ذهنه فكرة الديموقراطية الغربية، وهو متأثر بها أصلاً فتوجهه إلى النظر في النصوص نظرة لم تكن لدى المفكر الإسلامي الذي سبق وطرح هذا المشكلات، ومن ثم يريد أن يبين مزايا الإسلام في نقطة معينة، بناء على الوعي بهذه التيارات، وقد يرد عليها صراحة أو يرد عليها ضمنا.

عندما يثار - مثلاً - الاتجاه إلى العلمانية، وهو اتجاه يفرض نفسه على العالم الإسلامي منذ حملة نابليون على مصر، وازداد بعد وجود الاستعمار في العالم الإسلامي، ونشأة الدولة الحديثة في العالم الإسلامي متأثرة بالمفاهيم الأساسية الموجودة في العالم الغربي بصفة عامة.. فالباحث يريد أن يبين علاقة الإسلام بهذه الأفكار وهذه المفاهيم، وما يتميز به عنها؛ ومن ثم فإننا لا نستطيع أن نعزل صلة الفكر الإسلامي المعاصر بهذه التيارات الفكرية العالمية.

وقد يصل الأمر في بعض الأحيان إلى صياغة بعض المفاهيم الإسلامية بما تتبدى عليه هذه التيارات الفكرية العالميـة.. وهذا يوجد عند بعض المفكرين، بمعنى أن يقدم الإسلام من خلال الرؤية الفكرية العالمية لموضوعها بحيث تكاد تكون صورة مطابقة له.

وفي حقيقة الأمر فإن مثل هذا التوجه يؤدي إلى تحريف النصوص في بعض الأحيان عن مواضعها، والنظر

إليها بعين ليست هى العين الإسلامية المنضبطة بأصول الاجتهاد الشرعى فى النصوص الشرعية، وهى على كل حال توضح لنا تأثر الفكر الإسلامى المعاصر بالتيارات الفكرية.

فعندما ينظر مفكر مثل أحمد خان -على سبيل المثال- لنهضة العالم؛ فإنه ينظر إليه من خلال الرؤية الغربية، ويحاول أن يصبغ عليها بعض المفاهيم الإسلامية، ويكون الأمر عندئذ انتقاء لبعض النصوص التى تتفق مع وجهة نظره، واستبعادًا لبعض النصوص التى لا تتفق مع وجهة نظره؛ ومن هنا فإن مثل هذه الرؤى توصف بأنها جزئية، وأن فيها تحريفا وإخضاعًا للنصوص الشرعية لهذه التيارات الفكرية حتى تبدو النصوص الشرعية متوافقة معها.. وهكذا.

فالفكر الإسلامى المعاصر تأثر بدرجات متفاوتة لا يمكن أن نضعها كلها فى إطار واحد، ولا فى مستوى واحد، ولا فى موقف واحد من الرد؛ فقد يكون التأثر عكسيًّا بمعنى إثبات أصالة الفكر الإسلامى وجدارته بالتفوق بسبب مصدره الإلهى، وبسبب حفظ مصادره الشرعية، وبسبب الشمول الذى فى الإسلام.

وقد يؤدى التأثر فى بعض الأحيان عند بعض المفكرين إلى إخضاع الفكر الإسلامى نفسه، وأصوله إلى التيارات الفكرية الخارجية.

السؤال الثامن: هل بدأت بعض الأفكار الإسلامية تطرح على الصعيد العالمى، وما أهم مجالات الحوار التى دخلت فيها مع الفكر الآخر؟

الدكتور مدكور: بالنسبة للجزئية الأولى من السؤال فأنا أرى أن الفكر الإسلامى يجد صعوبة كبيرة فى الطرح على الصعيد العالمى لأسباب عديدة منها:

أن العالم وخصوصًا الغرب بمفهومه الحضارى سواء شرقًا أو غربا يحس بالتفوق عن العالم الإسلامى من الناحية السياسية والعسكرية والتكنولوجية والإعلامية، ومن ناحية إصدار الكتب وناحية المعرفة.. من كل النواحى التى تؤدى بالفعل إلى وجود القوة بمفهومها العام الشامل، وتؤدى إلى وجود التفوق، وبالطبع فإن أوروبا ومعها أمريكا تحس بالتفوق على العالم الإسلامى منذ قرون، وأنها تشعر بفتوة النهضة التى يفتقدها العالم الإسلامى،

والتى ظهرت فى المجال السياسى والعسكرى، وانتهى فى النهاية إلى أن يخضع لأوروبا نفسها حينما أتت لاحتلاله واستعمار أرضه.

نحن ننظر بغرابة – مثلا – إلى أن بلدًا كهولندا يحتل بلدًا كأندونيسيا، أو بلدًا كإنجلترا تحتل بلدًا كالهند.. الهند التى كانت عندما احتلتها إنجلترا بلدًا إسلاميًّا تصنف فى عداد المجتمعات والدول الإسلامية، أو عندما تجد اليهود والذين كنا نصفهم بأنهم شراذم يهزمون العالم الإسلامى كله، ويأخذون أرض المسلمين فى القدس وفلسطين.

فالعالم الغربى يحس بالتفوق تجاه العالم الإسلامى؛ ولذلك إذا نظرنا إلى حركة التأثير فهى فى الغالب من أوروبا نحو العالم الإسلامى، وإذا كان العالم الإسلامى يقظًا واعيا؛ فإن حركته تكون فى صد ما يمكن أن يتعارض مع مقوماته الأساسية من هذا التيار الوافد إليه.. هذا إذا كان واعيًا، فإن حركته تتمثل فى صد، أو فى التقليل من آثار هذا التأثير الوافد إليه من العالم الغربى.

ولذلك فأنا أظن أن تأثر الفكر العالمى بالفكر الإسلامى تأثر قليل، ولعله يكاد يكون غير موجود بصورة مرئية، أو بصورة محسوسة؛ لأنه طالما كنا نحن فى الموقف الأضعف من جميع النواح، حتى إننا نعتمد على الخارج فى كل شىء تقريبًا، فإن التأثير لا يأتى من الجانب الأدنى – حضاريًا وتكنولوجيًّا وعلميًا – إلى الجانب الأقوى ، ولا يأتى من الأضعف إلى الأقوى، وإنما يأتى من الأقوى إلى الأضعف بصفة عامة.

فلا أرى مظاهر تأثر الفكر العالمى بالفكر الإسلامى، ثم إن هناك سببًا مهمًا آخر، وهو أننا – فى حقيقة الأمر- لا نقوم بترجمة فكرنا إلى العالم لعدم إجادتنا للغات العالم، ولعدم اهتمامنا بهذه الزاوية من التأثير فى العالم، ومن ثم فإن العالم عرف كثيرًا عن اقتصادنا نتيجة لجهده الخاص، وليس نتيجة لجهودنا نحن، ويعرف عن فكرنا ما ينتهى إليه مفكروه، وليس عن طريق جهدنا نحن فى تعريفهم بفكرنا، وبذلك فإن رؤاهم وأفكارهم متأثرة بمواقفهم الأيديولوجية والتاريخية والدينية والسياسية من العالم الإسلامى.

ونحن نعلم أن العلاقة بيننا وبين كثير من بلدان الغرب – شابتها حروب وشابتها صراعات كثيرة وحروب صليبية وحركة الاستعمار الحديث..

ومن ثم فهم يعرفوننا من خلال هذا الاحتكاك، ويختارون مما يعرفونه ما يتفق مع أيديولوجيتهم، وما يتفق مع تحقيق مصالحهم ويصدرون إلينا ما يرتبط بهذه المصالح وبهذه المفاهيم والأيدلوجيات.

فتفوقهم من ناحية، وتقصيرنا في عرض ما لدينا من ناحية أخرى يجعل تأثيرنا هناك قليلاً.

ولكننا مع ذلك يمكن أن نشير إلى بعض الكتابات التي ظهرت لدى بعض المفكرين الذين أرادوا أن يدرسوا الإسلام بطريقة مجردة بعيدة عن المقولات العامة التي كانت تظهر في نطاق الاستشراق .

وعلى سبيل المثال جوته الألماني في كتابه عن الديوان الشرقي، أو بعض ما كتبه تولوستوى عن الرسول صلى الله عليه وسلم، أو بعض ما كتبه برنارد شو عن الإسلام، بعض هذه الأشياء التي تتحدث عن قيمة الإسلام كدين، ومكانة الإسلام بوصفه مؤسس حضارة، وشخصية الرسول صلى الله عليه وسلم، وما كان لها من تأثير عجيب جدًّا في تاريخ العالم، وتميزه بهذه عن أدوار السابقين عليه، فقد أسس دولة وحضارة، ووضع الأسس لقيام هذه الحضارة واستمرارها.. هذه شذرات تظهر في الفكر العالمي شرقًا وغربًا، لكنها ليست محسوسة بحيث تكون رؤية عامة وشاملة تقابل رؤيتهم السابقة عن العالم الإسلامي، فهي تمثل مجرد ثقوب في جدار ضخم بني عبر القرون وعبر المصادمات والمواجهات.

فيمكن الإشارة إليها بهذه الصفة: أنها تأثيرات قليلة ومحدودة، وتخضع في الغالب لنظرات شخصية من المفكرين الذين انتهوا إليها، لكنها لا تمثل موقفا عاما لحضارة من حضاراتنا أو لنظم من نظمنا...

ولعل الجانب السلبي يحيط بنظرتهم للإسلام نتيجة -كما نقول- لممارسات كثيرة ومصادمات.. الخ، فهي التي تشكل الرأي الأساسي في مثل هذا الأمر.

أما عن أهم مجالات الحوار التي دخلت فيها الأفكار الإسلامية مع الفكر الآخر؛ فيمكن أن نقول: إن أكثر المجالات التي يتم فيها الحوار تأخذ أحيانا جانبًا حضاريًّا في بعض المؤتمرات المشتركة التي يتم تنظيمها في فرنسا أو في أسبانيا أو في غيرهما، وتحاول أن

تجد أرضية مشتركة لثقافة إنسانية تسعى إلى أن يتمتع العالم بالسلام .

وربما يمكن أن نشير فى هذا الصدد إلى ما يقدمه جارودى فى أسبانيا، إنه يقدم نقاط الاتفاق فى الحضارة القديمة، وما يمكن أن تؤسس عليه هذه النقاط من اتفاق حول المستقبل .

ونحن نسمع أيضا عن مجالات الحوار الدينى التى تجرى أحيانًا، وإن كان تقويم ما يتم فى هذا الحوار يرجع إلى المشاركين فيه والنتائج التى يتوصل إليها، والملابسات التى تحيط بها.

ولاشك أنها تكون موضع اختلاف فى تقديرها وتقويمها، وهل هى لمصلحة العالم الإسلامى أم لمصلحة الآخرين، وهل الأهداف المرجوة منها تتعلق بتأسيس سلام مشترك فعلا، أو أنها ذات أهداف سياسية.. وهكذا..

فالحوار يتم فى مجالات حضارية -أحيانًا- وفى مجالات دينية، وفى مجالات ثقافية يمكن أن يتم فيها ما يؤدى إلى ثقافة تعتمد على هذه الأرضية المشتركة للمشروع.

وربما يمكن الإشارة هنا إلى ما يقوم به اليونسكو -على سبيل المثال- فى هذا المجال فى مناطق كثيرة من العالم فى الحديث عن مقاومة الحروب، وما يمكن أن تؤدى إليه من آلام للبشرية، وإيجاد تفاهم بين الشعوب؛ لأنهم أبناء كوكب واحد، وأبناء جنس واحد، ومن ثم ينبغى أن يعمدوا إلى المشاركة...

وهى مفاهيم إنسانية طيبة، ولكن تحقيقها لا يتم على المستوى المطلوب الذى ينبغى أن ترتفع إليه الإسهامات الإنسانية هنا وهناك على هذا الجانب، أو على ذاك الجانب البعيد ، وهكذا.

السؤال التاسع: يلاحظ تشابهًا شديدًا فى المشكلات والأطروحات المعروضة على الفكر الإسلامى فى بداية القرن مع تلك المعروضة فى نهايته، ما مدى صدق هذه الملاحظة وما أسبابها؟

الدكتور مدكور: الإجابة عن هذا السؤال تأتى من زاويتين: زاوية وجود تشابه، زاوية عدم وجود تشابه.

فالمسألة معقدة إلى درجة لا يمكن أن تدلى فيها برأى واحد؛ وإنما ينبغى أن نحيط بها من جوانبها المختلفة لنحاول أن نقدم رؤية موضوعية لهذه الجوانب، بحيث تكون الإجابة أكثر توافقا مع الظروف الموضوعية للسؤال الذى

نتحدث عنه.

فمن المبالغة أن نقول: إن هناك تشابهًا في المشكلات والأطروحات المعروضة على الفكر الإسلامي، وأن المشكلات هي نفس المشكلات، وأن الأسئلة المثارة هي نفس الأسئلة المثارة، فهناك مشكلات أصبحت الآن من التاريخ الكلاسيكي - إذا صح هذا التعبير - وأيضا بعض الأفكار.

كما أن بعض المسائل التي تثار في أول القرن تختلف اختلافًا كبيرًا عن المسائل التي تثار في آخره.

ولنا أن نتذكر -على سبيل المثال- أن المسلم في جنوب أفريقيا كان يرسل رسالة إلى الشيخ محمد عبده ليسأله عن لبس القبعة!

كانت هذه آنئذ تمثل مشكلة ضخمة جدًّا في رأي العالم الإسلامي في أوائل القرن العشرين.. هذه المسائل أصبحت الآن تقليدية، وأصبحت تثير البسمة إذا نظر إليها الناس وتحدثوا عنها، فهي تدرس على أنها تراث أو تاريخ.

بعض المشكلات الأولى التي كانت تواجه المهاجرين الإسلاميين إلى الغرب أصبحت الآن تقليدية لا تثار؛ لأن هناك حلولاً قد وضعت لها.

إذا نظرنا إلى المشكلات الحديثة التي لم تكن موجودة في أول القرن كالمشكلات الاجتهادية التي أشرنا إلى بعضها: زرع الأعضاء، ونقل الدم، والحمل خارج الرحم، والصور الحديثة للاقتصاد العالمي من البنوك والشركات العابرة للقارات...

هذه أشياء لم تكن موجودة أصلاً في أول القرن، فانشغال الفكر الإسلامي بها يجعله مواكبًا لحركة القرن، ولذلك لا نستطيع أن نقول إن هناك تشابهًا شديدًا -كما يقال- في مثل هذه المشكلات.

وكلما أجلنا النظر في جوانب الفكر الإسلامي سوف نجد أمثلة تؤكد أن هناك فروقًا بين ما يطرح الآن، وبين ما كان يطرح في الزمن القديم منذ مائة سنة، ومن الظلم للمفكرين الإسلاميين أن يقال إنهم يرددون نفس المقولات، ويواصلون تقديم نفس الحلول لمشكلات سبق لمن عاصروها أن وصلوا فيها إلى حلول أو إلى اجتهادات.

فمن جهة لا نستطيع أن نقول: إن هناك تشابهًا شديدًا في كثير من المشكلات التي ظهرت في الفكر الإسلامي في بداية القرن مع تلك

المعروضة فى نهايته...

هذا من جهة، ومن جهة ثانية نجد بالفعل كثيرًا من التشابه فى بعض المشكلات التى لا يزال يناقشها المسلمون أو ناقشوها من قبل، ويناقشونها الآن، وربما اضطروا إلى مناقشتها فى القرن القادم أيضًا، ولذلك أسباب، فلنأتى بنماذج، ونقدم بعض التفسير.

من ذلك ما يتعلق بالنظم السياسية؛ لعل هذه المشكلة التى تواجه المفكرين الإسلاميين أنهم بحثوا فى ضوء ما كان لديهم من تراث فكرى إسلامى حول الشورى، أو حول الإمامة، ودرسوا مثل هذه المسائل عندما بدأت الأفكار العلمانية تطرح عليها. والأفكار العلمانية لا تتوقف، ويأتى المنتسبون إليها بأفكار جديدة تحتاج إلى معالجة، أو إلى مناقشة، أو إلى حلول، أو إلى رفض؛ فيضطر القائمون على الفكر الإسلامى إلى التصدى لهذه الأفكار، وإلى تقديم حلول إسلامية لهذه المشكلات المثارة حتى لا يتركوا مجالاً لمثل هذه الأفكار أن تشوه فكر المسلمين.

ومن بين أسباب التشابه أن كثيرًا من الحركات الإسلامية لم تتمكن من تطبيق أفكارها، وإنما ظلت - مع سعيها إلى تطبيقها - خارج التطبيق ، ومن ثم فإنها تحتاج إلى تأكيدها وتثبيتها فى الأذهان حتى يمكن أن تأتى فرصة مناسبة لهذا التطبيق؛ ومن ثم ففى مجال بعض الأفكار السياسية يوجد شيء من التشابه.

موقف المسلمين من العلم -مثلاً- مشكلة ناقشها الشيخ محمد عبده وناقشها غيره، واعتبروا أن من أساس تخلّف المسلمين تخلّفهم فى المجال العلمى، ولا زال العالم الإسلامى على وضعه من هذه المسألة، من حيث إنه لم يأخذ بالمنهج العلمى الصحيح الذى يسعى إلى التقدم بما يقوم عليه من دراسات علمية للمشكلات، وتحديد أسبابها، ووضع الخطط لمقاومتها، ومراعاة وجهات النظر، وتأكيد الحرية فى دراسة مثل هذه المشكلات.

من ثم يكون وضع العالم الإسلامى -المتردى أصلا فيما يتعلق بالتكنولوجيا والتطورات العلمية الحديثة - مؤديًا إلى إعادة التفكير فى مثل هذه المفاهيم وموقف الإسلام منها، حتى يكون موقف الإسلام منها عاملاً من عوامل

النهضة، فالأخذ بأسباب العلم ليس مظهريًا، وليس بمجرد استيراد آلات الحضارة؛ وإنما تقوم الحضارة على صنع وابتكار آلة الحضارة، والعالم الإسلامى متخلف فى هذه الناحية حتى الآن.

ويمكن أن تنظر من قضية العالم الإسلامى بداية من أندونيسيا وانتهاء بالجزائر، فسوف تجد تخلفًا هائلاً فى هذه الجوانب، فكم من الدول الإسلامية ينتج طائرات حربية، كم ينتج دبابات وأجهزة كمبيوتر، كم يضع نظمًا لأجهزة الكمبيوتر التى تبذل المحاولات لإنطاقه باللغة العربية.

وكما يقول بعض المفكرين الإسلاميين: إن العالم الغربى بمفهوم الحضارة يخترع الكمبيوتر، ونختلف نحن فى تسميته! حتى الآن لم نتفق على تسمية الكمبيوتر وهكذا...

فإذا وجدت بعض الأفكار التى نوقشت فيما مضى، وتناقش الآن مرة أخرى؛ فذلك لأن دوافعها لا تزال موجودة.

وربما يكون فيما ذكرته إشارة إلى مثل هذه المشكلات؛ لكن بصفة عامة نظلم المفكرين الإسلاميين إذا قلنا إن الأفكار هى نفس الأفكار، وإن المشكلات هى نفس المشكلات، وإن الأطروحات والإجابات هى نفس الأطروحات والإجابات؛ لأن كثيرًا منها أصبح تقليديًا وكلاسيكيًا كما يقال.

أما المسائل المتشابهة والمتكررة فإن الظروف تدعو إلى التذكير بها وبما فيها من الأخطاء، أو القصور حتى يتدارك المسلمون هذا الأمر.

السؤال العاشر: ما أهم التحديات التى تواجه الفكر الإسلامى فى مطلع القرن الحادى والعشرين؟

الدكتور مدكور: هذا سؤال يتجه نحو المستقبل؛ وإذا كانت الأسئلة السابقة تهتم بدراسة الواقع والماضى، فإن هذا السؤال يتجه نحو المستقبل، وبالطبع فإن الإجابة عنه مهمة جدًا، وتحتاج إلى مؤتمرات أو لقاءات؛ لأنها تمثل تحديدا لطريق ينبغى أن يعرف المسلمون جوانبه المختلفة حتى يتمكنوا من السير فيه.

التحديات التى تواجه الفكر الإسلامى فى القرن الحادى والعشرين ترتبط بالمشكلات التى واجهها العالم الإسلامى التى يمكن الإشارة إلى بعضها الآن.

لدينا -مثلاً- التخلف فى مجال

العلوم، وفى مجال التكنولوجيا، وهذه من أسباب القوة المادية التى تمكن المجتمعات من الحفاظ على هويتها، ومن الحفاظ على شخصيتها، ومن قدرتها على الاستجابة لمقتضيات تاريخها وعقائدها وشخصيتها. وإذا وجدت لديها فإنها تتمكن من مواصلة هذا السير بأمان وثقة وطمأنينة، وإذا لم توجد فإنها لن تتمكن من تحقيق ذلك.

وهذه مسألة لا يمكن أن يجادل فيها أحد كما قلت منذ قليل فى الإجابة عن السؤال السابق، فلدينا تخلف مادى وتكنولوجى لا يمكن المجادلة فيه؛ فهذه مشكلة من المشكلات، ولا بد أن توضع خطط عملية فعلاً للخروج من هذه الحالة التى يوجد فيها العالم الإسلامى، حتى إن أكثر الدول أمية فى العالم توجد فى العالم الإسلامى، الذى بدأ كتابه بالدعوة إلى القراءة، وإلى العلم، وتكريم العلماء، فلدينا تخلف فى هذا المجال لا يمكن تجاهله، ومن ثم فإننا نحتاج إلى وضع الأسس للقضاء على هذا التخلف، والتقليل من أخطاره على المستقبل، هذا يمثل مشكلة من المشكلات الأساسية.

لدينا مشكلة أخرى تتعلق بالتنمية فى العالم الإسلامى، التنمية بالمفهوم الشامل: التنمية للاقتصاد، التنمية للفكر، التنمية للشخصية، وإيجاد روح الابتكار عند الناس، وإيجاد طرق التعبير الحرة، ودراسة المشكلات، ووضع الحلول لها...

وقد يكون الكلام سهلاً، ولكن التنفيذ صعب، يحتاج إلى تضافر العقول، والعالم الإسلامى ليس فقيرًا من العقول، ولكنه يحتاج إلى تجميع هذه العقول أو الاستفادة من كل ما وهبه الله تعالى من الفكر والطبيعة المستقبلية ووضع ذلك فى خطط، وتحويل هذه الخطط إلى برامج، وتحويل البرامج إلى أعمال، ومن ثم تؤتى ثمارها على المدى البعيد.

لدينا مشكلة الشورى والديموقراطية؛ لأننا حتى الآن لا يزال لدينا اختلافات حول المفاهيم؛ فلا بد أن يتم هذا أيضا، ولا بد أن يكون للشعوب الإسلامية -بصفة عامة فى كل جوانب العالم الإسلامى - طرق أو وسائل للتعبير الحر عن إرادتها، وتحديد مشكلاتها وتحديد وسائل الخروج منها، وهذا يعطى الإيجابية بدلا من السلبية، ويعطى الفاعلية بدلاً من السكون والخمود، والبعد عن مباشرة العمل العام، فهى

مظاهر موجودة فى كثير من بقاع العالم الإسلامى.

وكلما درسنا هذه المفاهيم وحولناها إلى تقاليد، ورفعنا عنها عوامل القهر والكبت، فإن ذلك يؤدى إلى النهضة فى العالم الإسلامى.

لدينا مشكلة عدم مقدرة العالم الإسلامي على أن يكون له رؤية واحدة أو متقاربة فى المشكلات التى تهم العالم الآن.

العالم الإسلامى مهدد بالإغراق أمام غزو العولمة، وأمام الهيمنة الكبرى للقوى الاقتصادية فى العالم من شركات ودول إلى آخره، ومع ذلك تجد أن العالم الإسلامى يفتقد إلى الروابط المتينة التى تربطه، وتوجهنا الدائم نحو الآخر، أما توجهنا نحو أنفسنا فهو ضعيف جدًا، ولنا أن نتذكر أن التجارة بين شعوب العالم الإسلامى لا تزيد عن ٨٪، حتى الغذاء لا يستطيع العالم الإسلامى إن ينتجه؛ نتيجة لافتقاده روح التكامل؛ لأن روح التكامل إذا وجدت فى العالم الإسلامى فمن شأنها أن تقضى على كثير من المشكلات الموجودة فيه.

والفكر مرتبط بالواقع؛ فإذا كان الواقع مليئا بهذه المشكلات، فإنه بالتالى يؤدى إلى ضعف حركة الفكر، بل يؤدى إلى شلل هذا الفكر، وإلى سيادة نظم تمنع الفكر من التعبير، وكيف يتمكن فكر إسلامى أو غير إسلامى من أن يتقدم برؤيته التى تتوافق أو لا تتوافق مع النظم السائدة والأفكار السائدة فى المجتمعات الإسلامية، وصورة الواقع كهذه التى نعيشها.

ينبغى أن نعلم أن هذه التحديات- كما أقول - مرتبطة بمشكلات؛ فإذا كان لدينا تخلف وفقر فى التنمية، وفقر فى العلم والتكنولوجيا، وحاجة شديدة إلى سيادة المفاهيم الشورية والديمقراطية، ولدينا عدم القدرة على ضبط موقع العالم الإسلامى من العالم، ومن مشكلاته هو، ومن علاقاته الداخلية بعضها وبعض، بحيث يمكن أن ترى هذه الأعداد المتفرقة تتحول إلى قوة كبرى.

لنا أن نعلم أن العالم الإسلامى ملىء بالمشكلات التى ليس له القدرة على حلها، لدينا مشكلة الصومال، مشكلات المسلمين فى كوسوفا، مشكلات المسلمين فى البوسنة والهرسك، مشكلات المسلمين فى

الفلبين.

وللأسف ينتظر العالم الإسلامى حتى تقوم القوى الدولية بحل هذه المشكلات وعندما تحلها فإنها تراعى ما يخدم مصالحها هى، وهذا طبيعى.

وبالطبع فإن العامل الخارجى مهم فى تقسيم العالم الإسلامى إلى نظم مختلفة لأسباب عديدة من فقراء وأغنياء، وبدو وحضر، وشرق وغرب، وسنة وشيعة، ونحو ذلك من التقسيمات التى توجد فى العالم الإسلامى، حتى لا نستطيع أن نحل مشاكلنا.

فالفكر مرتبط بالواقع، الواقع فيه ضعف شديد، وفيه تخلف شديد، ومن ثم فإن التحديات التى يواجهها الفكر الإسلامى تتعلق بهذه المشكلات التى يواجهها العالم الإسلامى، وكلما نجحنا فى حل مشكلة من المشكلات سنجد الفكر الإسلامى يتقدم خطوة مقابل هذا الحل لهذه المشكلة، ويحدد لنفسه طريقًا يتوافق مع الحلول التى تقدم لهذه المشكلات.

ونحن على أية حال لا نفقد الأمل؛ لأن اليأس ليس من طبيعة الروح الإسلامية؛ ولأن العالم الإسلامى واجه مشكلات ضخمة جدًا على امتداد تاريخه، ونحن نعلم كيف اجتاح المغول العالم الإسلامى وأسقطوا الخلافة العباسية.

نعلم كيف أقبلت أوروبا فى الحروب الصليبية التى استمرت قرنين من الزمان.. نعلم كيف انتشرت الحركة الاستعمارية فى نهاية القرن الثامن عشر، واستمرت إلى القرن العشرين، ومع ذلك تمكن العالم الإسلامى من التماسك ومن أن يضع قدمه على بداية الطريق، ويمكن أن تستمر النهضة، وأن يتقدم كلما ارتبط بدينه ارتباطا وثيقًا قائمًا على الفهم والوعى والاجتهاد والعقل، والإفادة من الخبرة البشرية التى تتوافر الآن، لينهض بناء على أصوله ومنطلقاته.

وهذه كلها جوانب يعنى الفكر الإسلامى بتأكيدها فى عصوره، وسيكون أكثر حاجة لتأكيدها فى القرن الحادى والعشرين حتى تتمكن الأمة الإسلامية من الحفاظ على وجودها، ومن استئناف المسيرة الحضارية التى نرجو لها التقدم والازدهار.





مقالات وأبحاث في فلسفة الدين وشئون الاجتماع والعمران

المشرف العام

جمال سلطان

10
ربيع
2000

ذو الحجة 1420هـ – أبريل 2000م

المراسلات : ص.ب (28) - الباتوراما - الرمز البريدي - 11811 القاهرة - هاتف / فاكس : 4017470



حركة الفكر الإسلامي المعاصر خلال القرن العشرين

أ. د. محمد كمال الدين إمام(*)

السؤال الأول: متى بدأت المرحلة الحالية في الفكر الإسلامي المعاصر، وما العوامل التي أدت إليها؟

الدكتور كمال إمام: بطبيعة الحال لا يمكن أن نفصل المرحلة الحالية عن جذورها ، وإنما نستطيع أن نقول : إن القرن الحالي يمثل وحدة متكاملة في كثير من قضاياه ومشكلاته.

على إثر انتهاء القرن التاسع عشر الذي ركز العالم الغربي فيه على أن يصبح العالم العربي والعالم الإسلامي كله جزيرة استعمارية إذا جاز هذا التعبير ، بدأت تداعيات المشكلات الكثيرة التي كانت موجودة في القرن التاسع عشر.

أهم هذه المشكلات هي محاولة الاستعمار أن يلحق العالم الإسلامي به في جانبين رئيسيين :

الجانب الأول هو : الجانب الفكري عموما .

والجانب الثاني هو : الجانب التشريعي بوجه خاص ، في محاولة من

(*) - ولد في مصر : ٢٠/ ٤ / ١٩٤٧م

- حصل على الدكتوراه في القانون المقارن سنة ١٩٨١ - جامعة الإسكندرية

- أستاذ الشريعة الإسلامية والفقه المقارن بكلية الحقوق - جامعة الإسكندرية

- له العديد من المؤلفات الفكرية والقانونية ، منها : النظرة الإسلامية للإعلام ، أصول الفقه الإسلامي ، مقدمة لدراسة الفقه الإسلامي ، نظرية الفقه في الإسلام ، الإسلام والدولة دراسة في النظم السياسية ، تنظيم القوى دراسة في العلاقات الدولية ، منهجية التقنين ، الصياغة التشريعية .

الغرب لأن ينقل أغلب القوانين الغربية سواء القوانين الإنجليزية إلى منطقة شبه القارة الهندية أو القوانين الفرنسية إلى منطقة العالم العربى .

وقد أدى ذلك إلى صراعات مختلفة وبعض هذه الصراعات مصدره سياسى؛ لأن الدولة العثمانية كانت تدافع عن ذاتها على الرغم من أنها كانت فى حالة انحصار .

والمجتمعات العربية بدأت تتجه إلى محاولة التخلص من أمرين : الأول من الدولة العثمانية ، والذى سمى بالاتجاهات القومية ، أو التطورات القومية .

والأمر الثانى محاولة الخروج من مأزق الاستعمار فى ما سمى باتجاهات التحرر من الاستعمار.

كل هذه الخلفية التى بعضها سياسى، وبعضها تشريعى أثرت فى حركة النهضة المعاصرة ، التى إذا بدأنا بها فى النصف الثانى من القرن العشرين سنجد المشكلات ذاتها ، ولكنها منقولة بشكل أكثر ترتيبا وتنظيمًا .

هذه المشكلات تتمثل فى أمرين :

١- محاولة التحرر من الاستعمار العسكرى ، وما يترتب عليه من تحرر سياسى ، واقتصادى .

٢- محاولة التحرر من البنية التشريعية الغربية .

وللأسف الشديد فإن التحرر السياسى والاقتصادى كان مرتبطًا إلى حدّ كبير بمدى نجاح هذه التجارب الثورية فى الخروج من التبعية التشريعية.. وهو الأمر الذى لم يحدث على الإطلاق؛ فظلت المشكلة الرئيسية هو أن الاحتلال العسكرى ينحسر ، ولكن الاحتلال الثقافى والسياسى لا يزال.

الاحتلال الثقافى يتمثل فى ما نشاهده من التركيبة التشريعية ، والتركيبة التربوية والتعليمية، فهى فى العالم العربى مستجلبة أو مستوردة .

الاحتلال يتمثل فى أن التحرر السياسى منقوص فى ظل التبعية الاقتصادية ، التى لا تحرر القرار السياسى فى العالم العربى والإسلامى لدى صناع القرار .

ولا نريد أن ندخل فى تفاصيل كثيرة فى هذه الخريطة المؤلمة ؛ لأن التفاصيل فيها إذا ما نزلنا من إطار الكليات إلى الجزيئات الكثيرة ، فسنجد بعضها يعود إلى الشعوب ، وبعضها يعود إلى

الحكـــام، وبعضهـــا يعـود إلى القـوى الدولية، ولا يـبرأ أحد من أنه يحمل على كاهله إصـرًا ووزرًا مما يحدث فى العالم العربى الإسلامى.

ولكن ليست المشـكلة هى مشـكلة التشـــخيص وحده، وإنمـا هى مشـكلة تصور إمكانيـة إيجاد فرز لهذه المشكلات لوضع أولويات .

وبدايـة المرحلـة الحاليـة نستطيع أن نقـول : إنهـا تبـدأ فى الإطـار العـام مع نهايـة الأربعينيات وبدايـة الخمسـينيات حيث استطاعت بعض الدول الإسلامية أن تحصل على استقلالها، فالمرحلة الحالية تبدأ مع الاستقلال للدول الإسلامية التى كانت تحت الاستعمار.

الســؤال الثـاني: مـا أهم تيـارات الفكـر الإسـلامي المعـاصر خلال القرن العشـرين، وما أهم عناصر كل تيار من تلك التيارات؟

الدكتور كمال إمام : هذا السؤال واسـع ؛ لأن المسـاحة التـى يتمدد عليها العـالم الإسلامى كبيرة ، وهناك نوع من الخصوصيـــة فـى كـل مجتمـع ، هـذه الخصوصية لابد أن تكون بارزة .

ولكن نســـتطيع أن نقول : إنـه فى النصف الثـانى من القرن العشرين كانت هناك ثلاثـة تيارات فاعلـة وحقيقيـة فى العالم الإسلامى:

التيـار الأول : تيـار يمتـد بجذوره إلى حركـة الإخوان المسـلمين ، وهى حركة شئنا أم أبينا ، قبلناها أو رفضناها ، فهى حركـة لا تزال تمثل أكثر الحركات قدرة علـــى تحريـك الواقـــع الاجتمـــــاعى الجماهيرى فى العالم العربى والإسلامى.

وعلى المستوى الفكرى لم تكن مجرد حركة خاصة بالتحولات الاجتماعية فى داخـل المجتمع ، وإنما كـــان لهـا برنـامج فكـرى ، وبرنـــامج تربـوى ، وتصـور سياسى تمثل فيـه إنتاج فكرى ، وقدمت الحركـــة كثـيرا من الأعـلام فى عمليـة التنظير ، وعلى رأسـهم مؤسـس الحركة حسـن البنا ، والذى له نظريـة سياسية ، وله نظرية فكرية ، وله نظرية تربوية .

وتجســدت هذه النظريـات بعد ذلك فى أفكـار مختلفـة فى الجـانب التشـريعى عنـد عبـد القـــادر عـودة وغــيره ، وفى الجـــانب الحركـى عنـد ســـيد قطـب ونظـائره، وفى الجانب السياســـى عند محمد الغزالى ، وعند حســن البـاقورى وعند العشماوى وغيرهم ممن حاولوا أن يمدوا حوارًا مع الثورة .

فحركـــة الإخـوان المســـلمين هى

منظومة متكاملة فى اتجاهاتها المختلفة .

التيار الثانى : التيار الإصلاحى الذى نبع من محمد عبده ، والذى أثر بشكل ما فى حركة الإخوان المسلمين ، لكنها انفصلت عنه انفصالاً تامًا ؛ لأن حركة محمد عبده كانت حركة فكرية إصلاحية فى مجالات متعددة كالمجال التعليمى والمجال العقائدى والمجال التشريعى، فى محاولة للأستاذ محمد عبده أن يجمع العلماء على تشريع واحد ، وهذا التشريع يكون مأخوذًا من كافة المذاهب الإسلامية المختلفة .

وهى المحاولة التى وجدت أصداءً لها فى مصر وفى بعض أنحاء العالم العربى ، ممثلة فى رشيد رضا ودعوته إلى إيجاد هذه القوانين المستمدة من المذاهب الإسلامية المتنوعة .

ثم حمل هذه الراية على نحو حقيقى الشيخ محمد مصطفى المراغى شيخ الأزهر الذى استطاع أن يشكل لجنة تصدر عددًا من القوانين الإسلامية فى هذا القرن.

التيار الثالث : نستطيع أن نقول إنه التيار المتأثر بالحركة الوهابية ، وهذا التيار تمدد فى العالم الإسلامى تمددا كبيرا ، فله مكانة فى شبه القارة الهندية، وله مكانة فى دول الخليج العربى ، وله مكانة فى الشمال الإفريقى ، وأفريقيا الغربية .

وهذا تيار فاعل ، ومهم ، ومؤثر ، وخاصة أنه فى النصف الثانى من القرن العشرين بدأت المملكة العربية السعودية تظهر كدولة بترولية غنية ، واستطاعت أن تحرك هذا التيار لأن يكون فاعلا فى مناطق كثيرة .

وهذا التيار له تصوره الفكرى ، وله تصوره السياسى ، وله أيضا نتائجه فيما يتعلق بالتشريع .

هذه هى التيارات الثلاثة فيما أتصورها.

هناك تيارات فرعية ، لكن هذه التيارات الفرعية يمكن أن تصب فى هذه التيارات الفكرية الثلاثة.

السؤال الثالث: ما هى القضايا الأساسية التى طرحتها هذه التيارات الفكرية المعاصرة؟

الدكتور كمال إمام: التيارات الفكرية المعاصرة فى حقيقة الأمر طرحت ثلاثة قضايا كبرى :

١- قضايا التحول الاجتماعى ، وكان أبرز هذه القضايا : قضية تحرير المرأة.

٢- قضايا التحول التشريعي ، وأهم قضية فيها : ما سمى بتطبيق الشريعة الإسلامية.

٣-قضايا التحول السياسي ، وأهمها قضية إقامة دولة إسلامية، أو الإسلام دين ودولة.

وكل ما عدا ذلك يعمل تحت هذه القضايا الثلاث الكبرى .

أما قضية تحرير المرأة ما بين قبول ورفض ، فتجد قاسم أمين ومؤلفاته ، ورشيد رضا ، وفريد وجدى ومؤلفاته ، وهذا ليس تيارًا فى مصر وحدها ، وإنما تيار فى العالم العربى ككل ، والعالم الإسلامى ، فنجدها عند طارق الحداد فى تونس، ونجدها مثارة فى الهند، وحتى أقاليم الدولة العثمانية كبلاد البلقان فكتب أداييف فى قضية حقوق المرأة فى الإسلام، وفى تركيا نفسها اهتمت ابنة جودت باشا بالموضوع وكتبت فيه .

فهذه القضية كانت قضية اجتماعية على مستوى العالم الإسلامى كله.

وكذلك قضية تطبيق الشريعة الإسلامية ، هل نأخذ بالقوانين الغربية أو نأخذ بالقوانين الشرعية.

وبدأ ما يسمى بحركة أسلمة القوانين، فالسلطة السياسية تبنت قوانين مأخوذة من الغرب ، وبدأت توجهات لتخريج هذه القوانين على النصوص الشرعية وأسلمتها .

وهذه محاولة بدأها قدرى باشا، ومخلوف المنياوى فى مصر ، وبدأها محمد التونسى فى منطقة المغرب العربى، وخاصة فى مراكش ، وبدأها أيضا الشطى فى الشام .

فلم تكن أيضا عملية خاصة بجزء من العالم العربى، كمصر مثلا التى كانت منفصلة عن الدولة العثمانية فى إطارها التشريعى .

ثم تأتى قضية الخلافة ، وهي أيضا قضية كبيرة جدًا ، وطبعًا أصداء سقوط الخلافة وتداعيتها فى سنة ١٩٢٤م تركت آثارها على المشكلة السياسية ، فمبدأ الإسلام دين ودولة ظهر من يرفضه من جانب تيارات كثيرة فى تركيا وغيرها ، بل ويصبح رفض هذا المبدأ برنامجا سياسيا يتقدم به الانتخابيون، ويتقدم به السياسيون فى دول كثيرة .

وأعتقد أن محور الصراع ما بين القوى السياسية المختلفة التى تسعى إلى الحكم هى أنها لديها خشية وحذر

شـديدين من التيار الذى يرفع شعار الدولة الإسلامية.

السؤال الرابع: ما مفهوم الحركة لديكم؟

الدكتور كمال إمام : إذا أردنا أن نأخذ مفهوما للحركة بالمعنى الخاص لها فالحركة هى : مجموعة بشرية فكرية تسعى إلى تغير وضع ما ، سواء أكان هذا التغيير سياسيا ، أو اجتماعيا ، أو فكريا .

فلا يعد فى مفهوم الحركة تلك التى تريد أن تثبت وضعا قائما، وإنما لا بد أن تتجه بمشروعها إلى عملية تغيير، هذا التغيير ربما يوجهنا إلى الماضى أو يوجهنا إلى المستقبل .

ويجب أن يكون هناك اتفاق بين الأفراد ، فلا بد من الوحدة فى الأفكار الرئيسية ، ولا بأس من التنوع بعد ذلك.

لكن الحركة فى الواقع لا تقبل هذا التنوع ؛ لذلك فحركة الإخوان المسلمين – مثلا– بمجرد أن يحدث التنوع يحدث الخروج ، والانشقاق إلى حركات أخرى . نعم تجد فى داخل الحركة تيارًا سياسيًّا ، وآخر يميل إلى التصالح ، وثالثا يميل إلى التشدد ، وهذه طبيعة كل حركة لا بد أن يوجد فيها ، لأنه إذا كانت الحركة منغلقة على ذاتها تماما فلا بد أن يحدث عليها خروج ، وهذا ما حدث حتى فى الجماعات الدينية المسيحية.

فمثلاً الحركة البروتستانتية تعتبر انشقاقًا كاملاً عن الكنيسة الكاثوليكية .

السؤال الخامس: هل للحركات الإسلامية المعاصرة جذور فكرية انطلقت منها، أم نشأت بصورة حركية صرفة؟ وهل حينئذ ولدت الحركة فكرًا؟

الدكتور كمال إمام : طبعًا هذا السؤال كبير والإجابة عليه بهذه الطريقة المرسلة إجابة غير محكمة، إن لم تكن إجابة مغلوطة فى حقيقة الأمر .

لكن الذى أتصوره أن هذه الحركات الإسلامية بتياراتها المختلفة لم تنطلق من فراغ. وإنما كان هناك واقعا اجتماعيا يستدعيها. وهذا الواقع الاجتماعى الذى يستدعيها له أصول مؤثرة .

فالحركات الإسلامية المعاصرة لا تستطيع أن تنفك من تأثير محمد عبده ، وجمال الدين الأفغانى، ومن تأثير الحركة الوهابية ، ومن تأثير الاحتكاك بين الشرق والغرب ، والذى فرض بعض

القضايا ، وجمد بعض الحركات ، وأطلق بعض الحركات من عقالها.

هذه الجذور بعضها متمثل فى طبيعة الأرض ، وأنها أرض متحركة ، ولم تكن أرضا ساكنة ، وبعضها متعلق بطبيعة الجو والأفق السياسى ، والمحيط الذى لابد أن يتطلب إما محاولة للحاق بما هو حادث ، أو بمحاولة التكرس حتى لا يتم الذوبان حفاظًا على الهوية .

ربما تمتد جذور حركات التجديد التى وجدت فى العالم العربى والإسلامى إلى ما قام به ابن تيمية ، وما قام به العز بن عبد السلام ، وفكرته فى درء المفاسد وجلب المصالح، وقضية السياسة الشرعية عند ابن تيمية ، وعند ابن القيم ، والعودة إلى فكرة المصلحة فى فكر المتقدمين .

كل هذا محاولة لإيجاد أصول نظرية للحركة الفكرية التى تحاول أن تواكب الواقع ، وتجد لها جذورا فى النظام الشرعى الإسلامى ، فهى لا تريد أن تنطلق من فراغ ، بل لا يمكنها أن تنطلق من فراغ .

لكن هناك بعد ذلك حركات نشأت باعتبارها ردود أفعال ، فهناك حركات حينما نشأت كان لها جذور فكرية .

لكن هناك حركات أخرى لم تنشأ عن جذور فكرية ، وإنما نشأت باعتبارها ردود أفعال سواء لما يحدث على المستوى الإسلامى ، أو على المستوى العالمى، وأحيانا لا يكون لها جذور ممتدة، كحركات يقودها حرفيون فهذه لا يمكن أن يكون لها فكر، فبعض الحركات الإسلامية التى سميناها تنظيمات يقودها شخص قليل الخبرة ، قليل الثقافة ، قليل المعرفة بالمصادر ، ولا أستطيع أن أقول إن هذه الحركة لها مصادر فكرية ؛ فقائدها ليس له فكر أصلا ، ولا ثقافة. فمثل هذه التنظيمات أقرب إلى صورة النقابات التى كانت توجد قديما ، والتى كانت تجتمع حول النقيب، وهى تمثل نوعا من التجمع لحل بعض المشكلات اليومية .

فهذه التنظيمات نشأت كردود أفعال لواقع اقتصادى واجتماعى، ولا يمكن أن نقول إنها حركات لها مصادر فكرية ؛ ولذلك أين هى أدبيات هذه الحركات.

فهذه الحركات لم تولد فكر بعد ذلك ، لأنها بطبيعتها لا تستطيع ذلك ، والذين يدرسونها لن يستطيعوا أن يجدوا تنظيرًا حقيقيًا لما قدمته من أفكار ، وما

أثارته من أطروحات .

ومع هذا نحن نضعها على الخريطة ؛ لأنها تكشف إلى حد ما أن المشروع كان فاشلاً فى بعض جوانبه سواء المشروع السياسى الذى قدمه الاستقلاليون القوميون ، أو المشروع الإسلامى الذى قدمته الحركات الإسلامية ؛ لأنها لم تستطع أن تستوعب هذه الجيوب الجزئية ، وتركتها تتفتت إلى شظايا لا تحمل فكرًا، وقد يكون تأثيرها مدمر على المجتمع ككل ، أو على الحركات الأخرى التى قد يظن أن بينها وبينها رباط فى بعض الأحيان .

السؤال السادس: إلى أى مدى تفاعل الفكر والفقه الإسلامى بالحالة الراهنة للعالم ، وما يكتنفها من تغيّرات؟

الدكتور كمال إمام : أرى أن الفكر الإسلامى له دور حقيقى فى المساهمة فى تغير الوضع العالمى ، ويمكن تقسيم ذلك إلى مراحل:

المرحلة الأولى : بدأت فى منتصف القرن التاسع عشر حينما حدث احتكاك تشريعى بين الدولة العثمانية وبين الدول الأوروبية المحيطة بها ، نتيجة للعلاقات التجارية بالعالم الأوربى ، ووجود امتيازات كثيرة جدًا لغير المسلمين .

وكان الانتصار فى الدولة العثمانية فى جزء كبير منه - ولا أقول فى الجزء الأكبر - للاتجاه المنادى بأن نستمد القوانين من الشريعة الإسلامية ، فظهرت مجلة الأحكام العدلية ، والتى أحدثت حركة فكرية حقيقية فى مجال النهوض بالفكر الإسلامى من خلال ضرورة العودة إلى كتب الفقه لفهم هذه المجلة ، التى أصبحت هى القانون المدنى الذى يدرس فى كليات الحقوق فى بيروت ، وفى دمشق ، وفى بغداد ، بالإضافة طبعا إلى الأستانة بالدولة العثمانية ، من ثم ظهرت شروح كثيرة تعتمد على الفقه الإسلامى الحنفى خاصة لتقديم المجلة بشكلها الجديد .

ومن المهم الانتباه إلى أثر القواعد الفقهية المذكورة فى أولها ، والتى أدت إلى نهضة الجانب التنظيرى فى مجال الفقه الإسلامى عن طريق شروح المجلة للقواعد الفقهية .

ومن الطريف أنه قد شارك فى حركة الشروح للمجلة العدلية بعض الجامعات الأجنبية، كالجامعة الأمريكية فى بيروت ، حيث كان يدرس فيها مجلة

الأحكام العدلية ، حتى قام بعض الأساتذة غير المسلمين بالجامعة الأمريكية ببيروت بشرحها .

كما كان للمجلة العدلية صدى فى مصر ، يظهر ذلك فى ما نسميه مشروعات القوانين الشرعية التى أعدها قدرى باشا ، كما أثرت المجلة العدلية فى كتابات أحمد إبراهيم ومحمد سلامة وأحمد أبو الفتح ، وغيرهم .

فالمجلة العدلية أدت إلى هذه النهضة الفقهية التى نشأت فى أواخر القرن الـ ١٩ ، وأوائل القرن العشرين ، وكانت فعلا عملية فاعلة ؛ مما يعطى للفقه الإسلامى حضورًا على الساحة التشريعية ، وعلى الساحة الفكرية ، وعلى الساحة التعليمية.

وهذا انعكس أيضا على المغرب العربى فيما أسميناه بمجلة الأحكام التونسية ، ومجلة الالتزامات والعقود التونسية ، التى شكلت لجنة فى سنة ١٨٩٦م لإعدادها ، وصدرت فى سنة ١٩٠٦م ، وطبقت من سنة ١٩٠٧م ، وكان لذلك أثره على المغرب العربى ككل ، بل وعلى كتابات بعض فقهاء القانون الفرنسى .

المرحلة الثانية : هى مرحلة النظر إلى الفقه الإسلامى نظرة تجديدية، محاولة تجديد الفقه الإسلامى فى مجال القوانين، وهى التى افتتحها الإمام محمد عبده وسار فيها شوطًا كبيرًا رشيد رضا والمراغى ، وسار فيها أيضا بشكل آخر الشيخ محمود شلتوت ، وعلماء الأزهر حينما حاولوا التقريب بين المذاهب ، وأدخال الفقه الشيعى إلى الأزهر فى مجال الدراسات المقارنة ، وأنشأت لجنة للتقريب بين المذاهب ، وهناك محاولة الشيخ محمد محمد المدنى لإنشاء ما نسميه جسور متكاملة بين الفقه الإسلامى .

فهذه حركة كبيرة نشأ عنها فكر اجتهادى متطور ، وأفرزت فى مصر محاولة لم يكتب لها النجاح ، وهى تطعيم كلية الشريعة بأمرين :

الأمر الأول : الدراسات المقارنة بين المذاهب ، مع الاعتراف بالمذاهب الشيعية .

الأمر الثانى : دراسة القوانين الوضعية ، كمقررات دراسية ، لأن من خريجى الكلية من يسلك سلك القضاء ، فلابد أن يدرسوا القوانين المطبقة ، مما أوجد جدلية وحوار بين الفقه الإسلامى والقوانين المطبقة في مصر.

ولو نجحت هذه التجربة لتغير مسار التدريس الفقهي في مصر ، لكن لأسباب كثيرة لا داعي لاستعراضها لم يكتب النجاح لهذه التجربة.

المرحلة الثالثة : هي محاولة دخول غير المتخصصين إلى عالم الشريعة الإسلامية لإيجاد ما نسميه باجتهاد فقهي جديد، وسبب ذلك تقصير كثير من الفقهاء ، وفشل المرحلة السابقة في إنتاج الفكر المنشود ، وإيجاد الكوادر الفقهية المرجوة .

فمع وجود احتكاك كبير ومع وجود متغيرات كبيرة كان للفقه الإسلامي حضوره.

لكن ظهر في بعض الأحيان ما أطلق عليه الاجتهاد المعكوس ، الذي يحاول الخروج عن الشريعة ، ويصل بالمصلحة إلى حد تغيير الشرع ، ويصل بالعقل إلى أن ينسخ القرآن والسنة ، نرى شيئًا من ذلك في ما قاله محمود طه في السودان، وما قاله نصر أبو زيد في مصر ، وما قاله غيرهما في منطقة المغرب العربي.

فحركة تجديد الفقه في المرحلة الثالثة مرت بأزمة حقيقية ، ومع ذلك فهناك العديد من المظاهر الإيجابية ، كتكوين المجامع الفقهية كالمجمع التابع لمنظمة العالم الإسلامي ، والمجمع الفقهي في مكة ، وتجديد حركة مجمع البحوث الإسلامية في مصر ، والمجامع الفقهية في الباكستان ، وفي المغرب العربي.

وأعتقد أن هذه المجامع الفقهية إذا ما أتيح لها مخطط جيد ، وفقهاء متمكنون، تستطيع أن تحدث نوعًا من الاتساق بين الفقه والواقع بحيث نجد حلولا .

كما أن هناك العديد من المحاولات الفردية، كمحاولات الشيخ القرضاوي، والشيخ الغزالي ، والدكتور جمال عطية.

وكل هذه المحاولات محمودة ، لكنها شظايا ، ولا يستطيع الفرد أن يواجه كل هذه المتغيرات بمفرده ، كما أن هذا الفرد في بعض الأحيان يجابه من فقهاء آخرين يقفون الموقف المضاد ، ويتترسوا ضده .

وأرى للخروج من هذا أن يأتي الاجتهاد الجديد من مؤسسات للاجتهاد الجماعي ، تعطى لآرائها إلزامية التطبيق عن طريق سلطة الدولة ، فتلتزم بها كافة مؤسسات الدولة .

السؤال السابع: إلى أي مدى تأثر الفكر الإسلامي المعاصر بالتيارات الفكرية العالمية؟

الدكتور كمال إمام : دخول

التيارات الفكرية الأخرى إلى نسيج الفكر الإسلامى جاء بعضها بحكم تحولات لا دخل للفكر الإسلامى بها. وجاء بعضها نتيجة حضور الفكر الإسلامى على الساحة .

وبعض هذه التأثيرات كان بسبب أن عددا كبيرا من الذين كانوا يناصرون التيارات المختلفة كالتيارات الماركسية ، والتيارات القومية ، وغيرها من التيارات الموجودة على الساحة ، اقتنعوا بفشل هذه التيارات ، ودخلوا فى التيار الإسلامى ، مع الاحتفاظ بتركيبتهم الثقافية المختلفة ، مما أحدث لونا من الحركة فى داخل الفكر الإسلامى أو التيارات الإسلامية .

فمثلا عادل حسين نراه ينتقل من المعسكر القومى بشكل عام إلى المعسكر الإسلامى بشكل عام.

فهؤلاء لهم ثقافتهم ، ولهم تجاربهم ، وأنا أعتبر أن هذه التحولات ، وهذه التأثيرات تمثل عنصر إثراء ، وكان تأثيرًا إيجابيًّا ؛ حيث دخلت بعض العناصر المهمة الفاعلة إلى ساحة الفكر الإسلامى، مستصحبة ما لديها من رصيد سابق ، فكشفت الثغرات على الجانبين ، وفتحت مجالات جديدة للتفكير وللنشاط ، وللحوار إلى آخره.

الجانب الآخر من هذا التأثر أفرزه الواقع، وإفرازه سلبي، فالفكر الإسلامى له حضور على الساحة السياسية ، وفى ظل ضعف التعددية السياسية فى بعض بلدان العالم العربى والإسلامي، حيث نجد محاولة الحضور الإسلامى يقابله سيطرة ضاغطة ممن لهم السلطة والحكم، فوجدت بعض التيارات نفسها على هامش الحياة السياسية رغم كثافة وجودها ، أو رغم ما لها من دور وطنى كبير. فحدث هناك نوع من التقارب بين التيار القومى والتيار الإسلامى بعد حدوث حوار بينهما.

وهذا الحوار الذى فرضه الواقع لم يسفر عن نتائج إيجابية ، ولذلك كان حوارًا سلبيًا ؛ لأنه فى بعض الأحيان لم يكن يتجاوز حوار الطرشان ، وفى أحيان أخرى كان حوار مصالح؛ وبالتالى لم يسفر عن نتيجة، ولا عن اقتناع حقيقى لما قدمه القوميون ، وإنما حدث هذا النوع من التقارب - على المستوى التكتيكى - بين هذه الاتجاهات لمصلحة تقوية وجودها على الساحة السياسية والساحة الفكرية .

وأعتقد أنه فى ظل الأفكار الإسلامية

الصحيحة ليس هناك مجال لأنصاف الحلول، وليس هناك مجال للتنازلات سياسية ، فنحن لا نعمل في مجال سياسي ، وإنما في مجال فكرى .

أما تحول أفكارنا إلى مجال سياسى يخضعها فى بعض الأحيان للعوامل الانتخابية ، فننضم لأحد الأحزاب تارة، ولغيره تارة ، ... وهكذا ، فهذا لا يجوز فى رأيى .

ولذلك أعتقد أن دخول التيارات الإسلامية إلى الحياة السياسية الموجودة فى عالمنا العربى والإسلامى، عدا بعض الاستثناءات، كان حضورًا سلبيًّا . وعندنا تجربة الجزائر ، وباكستان ، والأردن ، وفلسطين .

والحاصل أن التأثير بين الحركات الإسلامية والحركات المحيطة سواء فى الداخل أو فى الخارج كان إيجابيًّا فى بعض أحيانه ، كدخول بعض الرموز الكبيرة التى حركت المياه الأسنة فى الحركات الإسلامية ، وأدخلتها إلى آفاق لم تكن معروفة لها ، أو لم تكن تحب أن تسبح فيها. ومن جهة أخرى فإن الحوار الإسلامى القومى كان له تأثيره ، لكننى أعتقد أن التأثير كان سلبيًّا، أو على الأقل لم يصل إلى الحد الأدنى المطلوب.

السؤال الثامن: هل بدأت بعض الأفكار الإسلامية تُطرح على الصعيد العالمى؟ وما أهم مجالات الحوار التى دخلت فيها مع الفكر الآخر؟

الدكتور كمال إمام : لا أدعى علمًا بهذا الموضوع، فأنا لست من القارئين باللغات الأجنبية ، ولست من الذين يسافرون كثيرًا إلى العالم الغربى ، حيث تتاح فرصة الاحتكاك بصورة جيدة ، لكن لدى إحساس – وليس لدى معلومات – بأن الإسلام على الساحة العالمية ليس تيارًا فاعلاً إيجابيًّا، لكنه تيار مرفوض عالميًّا ، وبالتالى فما يدور من حوار فى الساحة العالمية ليس هو استقطاب الإسلام ؛ وإنما استسلام الإسلام ، ونزعه من أهم مقوماته .

ومن جهة أخرى فمن خلال خبرتى بالكتب الغربية المترجمة إلى العربية والتى تحدثت عن الإسلام والشريعة الإسلامية لم أجد كتابًا واحدًا لمؤلف غير مسلم ينظر إلى الإسلام نظرة إيجابية ، رغم كثرة هذه الكتب التى تصل إلى المئات .

مما يعنى أن هذا يمثل موقف حضارة، وموقف مجتمع ، ونسق فكرى على الرغم من تباين التيارات بين ماركسى ،

ومسيحى ، وملحد ، كل هذه التيارات المختلفة الفاعلة تتفق على شيء واحد أنها لا تقبل الإسلام بالشكل الذى يجعله قوة فاعلة.

السؤال التاسع: نلاحظ تشابهًا شديدًا في المشكلات والأطروحات المعروضة على الفكر الإسلامى فى بداية القرن مع تلك المعروضة فى نهايته، ما مدى صدق هذه الملاحظة وما أسبابها؟

الدكتور كمال إمام : سبق أن ذكرت أن هناك ثلاثة محاور ما زلنا نعمل من خلالها ، فهذه المشكلات هى مشكلات محورية، وربما كانت مدة مائة سنة فى حياة الشعوب ليست بالمدة الكبيرة ، ولكن هذه الشعوب هل هى قادرة على نهضة أم لا؟.

وأرى أن القرن العشرين أسوأ قرن عاشه العالم العربى والإسلامى ، قد يكون هذا القرن بالنسبة لبعض الحضارات ولبعض الشعوب من القرون الممتازة ، قبل ذلك انتصر صلاح الدين على الصليبيين ، وانتصر بيبرس على التتار، وحولهم من مجموعة بشرية مناهضة للإسلام لمجموعة دخلت الإسلام، ففى نهاية المطاف قبل ما ينتهى القرن الذى حدثت فيه المشكلة نراها قد استوعبت تماما ، وحصلت تحولات شديدة جدًا لمصلحة العالم الإسلامي.

وهذا لم يحدث فى القرن العشرين ، من ثم أرى أنه الأسوأ بالنسبة للأمة العربية والإسلامية ، حيث إنها قد دخلت حجر الضب و لم تخرج منه، ونراها تسعى إلى الألفية الثالثة وهى تعلم أنها خسرت كثيرًا فى الألفية الثانية.

السؤال العاشر : ما أهم التحديات التى تواجه الفكر الإسلامى فى مطلع القرن الحادى والعشرين؟

الدكتور كمال إمام: هناك فى تصورى تحديان رئيسيان :

الأول: كيف يتحول الفكر الإسلامى إلى فقه جديد يتعامل مع العصر.

الثانى: كيف يتحول إلى مناهج تعليمية فاعلة فى هذا العصر.

فأنا لا يعنينى أن يتحول فى القرن الواحد وعشرين إلى نظام سياسى ، ولا يعنيني أن يتحول إلى نظام عالمى ، وإنما يعنيني أن يتحول الإسلام فى هذا القرن إلى بنية تشريعية فاعلة ، وإلى بنية تعليمية عاملة ، وإذا استطاع الإسلام أن يعمل

فـى هذين المجـالين بقوة - وأنـا لا أعتقد أنـه سيسـمح لــه، ولابد أن يعتمد على طاقتـه الذاتية فى فرض نفسـه على العالم - فسوف يحدث تغير كبير .

ولننظر إلى مـا حـدث من التحولات فـى أوروبـا فى القرنـين الســادس عشـر والسابع عشر مثلا ، فهذا قرن النهضة ، وهــذا قـرن التنويــر ، لأنهمــــا يمثـلان منظومـة تعليميــة ، ومنظومـة تشــريعية معينة، أمـا المنظومة السياسية فتأتى دائما إما منظومـة قاهرة لهاتين المنظومتين ، أو منظومـة تابعـة لهمـا، فإذا كـانـت هاتان المنظومتـان مـن القوة بحيـث تنتج النخبـة السياســية التى تؤمـن بأفكارهـا وتعمل بها، وإلا ســتتحول النخبـة الحاكمة إلى منظومة قاهرة لهذين المنظومتين .

فـإذا لم يحدث هـذا التغيــير وهو أن نتحـول إلى منظومـة تعليميـة قـادرة على أن تنشئ أجيالاً جديدة ، ونخبة جديدة، وأن نتحول إلى منظومـــة تشريعية تصنع الحيـــاة اليوميـــة فـــى المجتمـع العربـى والإسلامى فقل على هذه الدنيا السلام.





حركة
الفكر الإسلامى المعاصر
خلال القرن العشرين

أ. د. نادية مصطفى(*)

السؤال الأول: متى بدأت المرحلة الحالية فى الفكر الإسلامى المعاصر، وما العوامل التى أدت إليها؟

الدكتورة نادية مصطفى : فى الواقع أنا سأتعامل مع قضية الفكر الإسلامى انطلاقًا من تخصصى كأستاذة علاقات دولية ، فأنا لست مفكرة إسلامية ، ولكن تعاملت مع هذا المجال الهام بمقتضى اهتمامى بالعلاقات الدولية فى الإسلام ، وربما نظرتى إلى كل هذه الأسئلة ، واقترابى منها سيتأثر بذلك .

فكلمة المعاصر تعنى فى العلاقات الدولية : ما بعد الحرب العالمية الثانية، ولكن أريد أن أنظر إلى الفكر الإسلامى المعاصر فى تكامله واندماجه كحلقة من حلقات سابقة، ولا أريد أن أنظر إلى التحقيب أو التقسيم الزمنى إلى مراحل على أنها مراحل منفصلة ، ولكن سأنظر إلى الفكر الإسلامى المعاصر باعتباره حلقة فرعية مرتبطة ، وتمثل استمرارية ما، وإن كانت تحمل بعض جوانب التغيير عن الحلقات السابقة فى هذا

(*) – أستاذة العلاقات الدولية بكلية الاقتصاد والعلوم السياسية – جامعة القاهرة .
– لها أبحاث عديدة في مجال : العلاقات العربية الدولية / وضع العالم الثالث في النظام الدولي / تطوير منظور أسلامي لدراسة العلاقات الدولية، وقضايا العلاقات الإسلامية المعاصرة.
– ومن أهم المشروعات التي أشرفت عليها وشاركت فيها :
* مشروع العلاقات الدولية في الإسلام (المعهد العالمي للفكر الإسلامي).
* إصدار حولية أمتي فب العالم .
* مشروع التحديات السياسية التي تواجه العالم في القرن الحالي (رابطة الجامعات الإسلامية) .

الفكر، فالفكر الإسلامى المعاصر هو حلقة فرعية من مرحلة كبير.

وبعبارة أخرى : إذا أردت أن أقسم الفكر الإسلامى فأستطيع أن أقول : إنه يمكن أن نميز فى تاريخ الفكر الإسلامى بين مرحلتين كبيرتين : المرحلة الأولى تتمثل فى القرون السبع الأولى ، وهى مرحلة البناء والتطوير فى الفكر الإسلامى فى جوانبه المختلفة وفى ظل ذاتية وقوة إسلامية حضارية وسياسية واجتماعية انعكست على شكل العلاقة مع الآخر ؛ فكان هناك دائما ذاتية فى الفكر الإسلامى فى هذه القرون السبعة ، دون إنكار أنه تأثر بتيارات أخرى فكرية ، ولكنه كان تأثرًا إيجابيًّا بالاستيعاب والهضم وإفراز الجديد.

المرحلة الثانية : تشمل القرون السبع التالية، وهى تحمل خصائص مختلفة من حيث القوة الذاتية الإسلامية والحضارية، ومن حيث طبيعة وَحْدة الأمة ، فقد ظهرت تعددية سياسية تدريجية ، وهكذا بدأت تدريجيا تظهر فى الأمة علامات مختلفة ، تبين لدارس التاريخ الإسلامى أن عامل التأثير الخارجى أصبح أكثر وضوحًا ، وأضحى وزنه فى تزايد مستمر ، حتى أضحى هو الغالب على كل شيء سواء فى مجال السياسة ، أو فى مجال الفكر، بحيث باتت إشكالية العلاقة بين الداخلى والخارجى مختلفة ، واختلفت تدريجيًّا خلال القرون السبعة حتى وصلنا إلى المرحلة الحديثة ، وهى مرحلة القرنين الأخيرين من نهاية القرن الثامن عشر ، ومرورًا بالقرن التاسع عشر ، فإذا أطل القرن العشرون وجدنا مرحلة اكتمال وبزوغ قمة التأثير الخارجى على الأمة الإسلامية فكرًا ، ونظمًا ، وحركة.

ولهذا فإذا نظرت إلى المرحلة الحالية أو المعاصرة من الفكر الإسلامى ، وفى شقه الذى يهمنى وفق تخصصى ، ففى بعده السياسى الدولى لا أستطيع على الإطلاق أن أنظر إليه مجتزئًا أو منفصلاً عن مرحلة تطور كبيرة سابقة خلال القرنين الماضيين التاسع عشر والعشرين ، حيث تردد فيهما زخم التأثير الخارجى على الداخلى ، وانعكس هذا على القضايا التى تدرس فى الفكر الإسلامى، وطريقة دراسة هذه القضايا ومنهاجيتها، ومن ثم إمكانية تصنيفها.

كل هذا يمكن أن ألخصه فى عدة عبارات: أن الفكر الإسلامى كأنه جسد حرّ ممتد متواصل متكامل ، يشهد

منحنيات ، ومنخفضات ، ومرتفعات ، ترتبط بطبيعة الجسد الإسلامى الحضارى، والسياسى ، والاجتماعى ، والاقتصادى ، قوة أو ضعفًا ، ذاتية أو فى علاقة مع الآخر وهكذا .

ولهذا فإنى أقول : إن المرحلة المعاصرة من الفكر الإسلامى هى المرحلة التى تشهد قمة تحديات الخارجى للداخلى ، والتى هى محصلة تراكمية متتالية لعملية ممتدة منذ قرنين ، وبدأت جذورها قبل هذا بقرنين آخرين.

فمن الممكن اعتبار أن التيار المعاصر يبدأ مع الحرب العالمية الثانية ، وربما أيضا مع الحرب العالمية الأولى لما لها من دلالات بالنسبة للتحديات والمشاكل التى واجهت المسلمين كجزء من العالم، سواء فى نطاق دولهم التى قسموا إليها، أو فيما يتصل بعلاقتها بينها وبين بعض، أو فى علاقتهم بالعالم.

السؤال الثانى: ما أهم تيارات الفكر الإسلامى المعاصر خلال القرن العشرين ؟ وما أهم عناصر كل تيار من تلك التيارات؟

الدكتورة نادية مصطفى : استكمالاً لما قلناه من الواضح أن المعاصر سيمتد إلى القرن العشرين بأكمله وليس فقط إلى ما بعد الحرب العالمية الثانية، فإذا أردت أن أجيب عن هذا السؤال ، فلا بد من تحديد معنى كلمة تيارات ، ومعنى كلمة الفكر الإسلامى، ففى مراحل سابقة من تاريخ أمتنا ، ومن تاريخ فكرها كان علماء الأمة شاملين، بمعنى أن البناء الفكرى لعلماء الأمة حتى ما قبل قرنين كان شاملا ، فترى العالم منهم يكتب فى الفقه ، ويكتب فى الأصول ، ويكتب فى التاريخ ... ، وله موقف ورأى فى كثير من القضايا ، وهذه هى طبيعة الظاهرة الاجتماعية فى الرؤية الإسلامية أنها شاملة ومتكاملة ليس هناك فصلا بين السياسى والاقتصادى والاجتماعى ، وليس هناك فصلا بين الداخلى والخارجى ، وليس هناك فصلا بين الفكرى والحدثى المتصل بالواقع ، وليس هناك فصلا بين المادى وغير المادى .

ومن ثَمَّ كانت منظومات أفكار العلماء متكاملة ، وهو أمر أخذ يضعف، وينتهى تدريجيًا ، مع شدة تقسيمات التخصص.

ولذا حين أتكلم عن الفكر الإسلامى المعاصر ، سواء فى امتداده بالقرن العشرين ، أو فيما يتصل بالنصف الثانى

من القرن التاسع عشر ، فهناك رموز من الممكن تتبع أعمالها ، وتتبع إنجازاتها ، ويستقي منها ما هي تيارات الفكر المعاصر وما هي قضاياه؟

وهنا أجدني أمام خريطة واسعة من الأسماء ، والعلماء ، والمفكرين الذين يدلون بدلوهم دائمًا فيما يتصل بقضايا الأمة ، ويمثلون الفكر الإسلامي المعاصر.

وأمام هذه الخريطة لاحظت عدة ملاحظات :

١- أن معنى العلم الذى كان موجودًا من قبل فى تاريخ الفكر الإسلامى لم يعد موجودًا خلال القرن العشرين ، خصوصًا خلال النصف الثانى من القرن العشرين ، إذ هناك بعض الأسماء قد ظهرت فى بدايات القرن الأول ، هؤلاء العلماء والمفكرون ينتمون إلى تخصصات مختلفة فسنجد هذا له خلفية قانونية ، وآخر له خلفية أصولية مؤرخة ، وآخر له خلفية اجتماعية سياسية اقتصادية ، وآخر له خلفية فلسفية .

جميع هؤلاء مشاركون فيما نسميه الفكر الإسلامي ، فهناك مثلاً حسن البنا، سيد قطب، المودودي، الندوي، البشري، خاتمي، شريعتى ، الخميني، نور شفيق، محمد الغزالي، الشعراوي، العوا، عمارة، هويدي، أبو المجد، السردار، كريم صديق، أبو سليمان، العلواني ، الشيخ ياسين زعيم حركة حماس، رضوان السيد، مأمون أبو الفضل، حامد ربيع، عبد الهادى التازي، عزت بيجوفيتش، مهدى شمس الدين، القرضاوي، جمال عطية، محمد البهي، حسن الحنفي، المسيرى، الدجاني، الترابي، إقبال أحمد، الفاروقى، عبد الحليم محمود، هؤلاء جميعًا رموز وعلماء، وربما أغفلت كثير غيرهم ، ومعظم هؤلاء من العرب، والدائرة غير العربية أوسع من هذا بكثير .

هؤلاء جميعًا يقدمون ما يمكن أن نسميه الفكر الإسلامى المعاصر، وهذا يقودنى مباشرة إلى سؤالك كيف يمكن من خلال متابعة هؤلاء جميعًا أن نميز بين تيارات ، وبين قضايا موضع اهتمام، وهذا يحتاج لمتابعة منظمة لهذه الأعمال حتى نستطيع أن نميز ما فيها من تيارات، وهناك الدراسات من مثل هذا النوع أجريت حول فكر القرنين الثامن عشر والتاسع عشر ، وكثير من الكتابات تحت اسم الإصلاح والتجديد والاجتهاد قامت بعملية التصنيف إلى

تيارات فكرية ، ولكن هذهَ الدراسات ذات معايير مختلفة ، ومن ثم لا بد من تحديد المعيار الذى سأستند إليه فى تحديد التيارات : هل التيار حول قضية معينة ، أم تصنيف كامل لمجموعة من القضايا ؟

هنا أستطيع أن أقول : إن أكثر التصنيفات شيوعًا يمكن تلخيصها فى الآتى : فهناك الإصلاحيون ، والتيار الفكرى الإصلاحى قد يكون فى المجال الدينى ، وقد يكون فى المجال المجتمعى السياسى ، وقد يكون فى المجال المتصل بمكونات الأمة ، أو قد يكون متصل بالأمة وعلاقتها بالآخر.

فماذا أقصد بالتيار : التيار يعنى تقييمًا لموقف من قضايا متنوعة ومتعددة يثور حولها الفكر الإسلامى ؛ ولهذا لا أستطيع أن أقول : إن هناك فصل بين التيارات والقضايا والمجالات ، ولكن هناك مدارس تختلف مسمياتها وتصنيفاتها ، فمثلا التصنيفات الغربية تقسم التيارات الإسلامية إلى فكر إسلامى تقليدى محافظ، وفكر إسلامى تحديثي، وفكر إسلامى راديكالى ، والمعيار هنا فى تصنيف هذه التيارات هو: الموقف من الغرب ، ودرجة التأثر بالغرب ، ومحاكمة الإسلام على ضوء إنجاز الغرب ، فكرًا ، وعملاً ، وواقعًا .

هناك تقسيم آخر يقتصر على الفكر المسلم بصفة عامة ، سواء أكان فكرًا تقليديًا ، أو فكر تحديثيًا ، ويجعل هذا التيار مكافئًا للعلمانى ، ثم يصنف التقليدى إلى معتدل أو راديكالي.

أيضا المعايير هنا هي الاحتكام إلى الغرب.

هناك تقسيمات أتت من الداخل صدرت من المسلمين المهتمين بقراءة الفكر الإسلامى المعاصر أو الحديث ، وأنا أتكلم عن القرنين التاسع عشر ، والعشرين ، فسنجد الفكر السلفى ، وفكر الإصلاح الدينى ، وفكر الإصلاح المجتمعى السياسى ، وتأتى هنا بداية التمييز بين ما هو إصلاح دينى ، وتجديد دينى ، وبين ما هو إصلاح مجتمعى وسياسى ، كما لو أن الأمرين مختلفين ، وهذا لا ينبغى أن يكون.

هناك تقسيم آخر وفق معيار الاقتراب أو البعد عن الإسلام ، وهو قائم على فكرة الإصلاح ، على أساس أن الفكر الإسلامى المعاصر هدفه إصلاح حال الأمة من الداخل ، سواء على المستوى الدينى ، أو الاجتماعى ،

أو السياسي ، وإصلاح علاقتها مع الآخرين ، فصفة الإصلاحي التجديدي النهضوي مشتركة ين الفكر الإسلامي الأصيل ، وبين الفكر المنحرف أو الزائف.

فهذا تقسيم يقدمه مفكرون مسلمون، معياره مدى مواءمة ما يدخل في فكره من تجديد للثوابت الإسلامية التي يجب الحفاظ عليها ، ولا ينبغي أن تهتز في غمار عملية التجديد .

هذه أنواع من التصنيفات ، وهناك تصنيفات أخرى تراعي المحتوى ، فتقسم إلى مدارس ، وإلى مجالات .

فكأننا عند التصنيف نطرح بعض أسئلة ، في ضوئها تتم عملية التصنيف ، وأول سؤال ما هو مدى قرب أو بعد هذا النمط من الأفكار من الإسلام ، السؤال الثاني : ما هو المجال الذي تهتم به هذه الأفكار ... ، وهكذا .

فعندما نقول : «الفكر الإسلامي» فهناك فكر إسلامي فيما يتصل بمجال السلوك الديني للأفراد ، كما نجد فكرًا إسلاميًّا مهتمًّا بالأمور المتصلة بتنظيم المجتمع ، وآخر مهتم بالأمور المتصلة بتنظيم السلطة ، وآخر مهتم بالأمور المتصلة بالأخذ عن الغرب فكرًا وعملاً ، أو بالعلاقات بين الشعوب الإسلامية ، والعلاقات بين الدول الإسلامية.

فعند عملية التصنيف لا بد من مراعاة كل هذا ، فيجب أن يكون هناك تحديد لمجالات الفكر الإسلامي المعاصر ، والذي يمتد إلى مجالات مختلفة ، كما أن رموز هذا الفكر منهم من يتناول بعضها، أو كلها ، أو بعموميات ، أو بالتركيز على بعض الأجزاء.

إذا اقتربنا مثلاً من مجال الفكر المجتمعي السياسي الداخلي ، فسنجد هناك ما يتصل بالعلاقة بين مكونات الأمة على مستوى الشعب الواحد ، وهناك ما يتصل بالعلاقة بين الشعوب الإسلامية المختلفة ، وهناك ما يتصل بالعلاقة بين الأمة والآخر ، فلدينا ثلاث مستويات تمثل موضع الاهتمام ، وتتنوع الموضوعات تحتها كالكلام عن التجديد فيما يتصل بالداخل، أو عن الوحدة ، أو الجهاد ، أو الاستقلال ، ومن خلال هذه التفريعات تبرز لنا القضايا الثابتة أو شبه الثابتة من خلال القرن الماضي ، واتصالا مع ما قبله .

هناك مجال جَدَّ على ساحة الفكر الإسلامي له أهميته ، وموضعه في الفكر الإسلامي وهو مجال التحدي

الخارجي ، وقد وصل من أهميته أن قام بتغليف المجالات الثلاثة السابق الإشارة إليها ، ففى القرون السابقة عندما كان الاهتمام بالداخل ، كان الاهتمام بالعلاقة بين مكونات الأمة ، والعلاقة مع الخارجى ولكن من ذاتية قوية من الداخل ، ومن إبداع ذاتى من الداخل نحو الخارج ، ولكن فى العقود الأخيرة هذه المجالات الثلاثة غلفها دائمًا التحدى الخارجى الذى تزايد بالتدريج خلال القرنين الأخيرين ، حتى وصل إلى أقصاه مع ضعف الداخل ، فعندما نتكلم عن المجال الداخلى فإنه لا ينفصل إطلاقا عن الخارجي، نجد ذلك مثلا عند تناول نظم التعليم ، ونظم القوانين ، والنظام السياسى ، وحقوق الإنسان ، وحقوق المرأة، والعدالة الاجتماعية ، فمثل هذه القضايا لم تعد تدار ، ولا يفكر فيها بعيدًا عن تأثير الخارجى واختراقه .

من قبل كان هناك تأثيرًا وتأثرًا بين المسلمين وغيرهم ، ثم أضحى هناك تأثيرا من الخارج على المسلمين ، وانقطاع تأثير المسلمين على الآخرين ، ثم أضحى هناك تدخل فى شئون المسلمين من الخارج ، ثم أضحى هناك تهديد من هذا الخارجى من خلال هذا التدخل ، ثم أضحى هناك اختراق من الخارجى للداخلى لهذه المجالات ، ونحن الآن نعايش مرحلة خطر الاكتساح ، وخطر الذوبان ، فهذا الإطار الكلى المتمثل فى طبيعة التحديات التى نعيشها فى الواقع ينعكس على مجالات الفكر الإسلامى ، ومن ثم تختلف مدارسه من حيث التعامل مع هذه المجالات ، فالتقليدى السلفى مثلا - لو سايرنا التقسيم الغربى - ينظر إلى الأمور فى الداخل كما لو أن ليس هناك خارجا ، أما الإسلامى التحديثى فيأخذ فى اعتباره هذا الخارج، فتختلف المواقف اتجاه الآخر، سواء أكان قبولاً ورغبة فى التقليد مع الحفاظ على الهوية ، أو رفضا عنيفًا لهذا كما جاء فى مرحلة أوائل النصف الثانى من القرن العشرين ، أو محاولة لإعادة اكتشاف علاقات جديدة كما يجرى الآن فى ظل ما يسمى بحوار الحضارات، وحوار الثقافات ، وثقافة السلام ، وثقافة التسامح ... ، فما سبق هو تعبير عن تيارات بالمعنى الذى طرحه السؤال.

فهناك -من وجهة نظرى على الأقل كمتخصصة علاقات دولية - مدارس تتعامل مع مجالات أساسية ، يتبلور

حولها الفكر الإسلامى ، ويتفرع عنها مجموعة من القضايا التى تختلف فى كل مرحلة عن المرحلة الأخرى نظرا لطبيعتها، فإذا كنا سابقًا فى مرحلة مقاومة الاستعمار ، أو فى مرحلة مقاومة الاحتلال العسكرى ، فأضحت الآن مقاومة العولمة. إذا كانت هناك مرحلة سابقة تمثل محاولة تحقيق تنمية مستقلة ، والحفاظ على الموارد البشرية والمادية التى لدى المسلمين بعد الاستقلال ، وإجراء تجارب تنموية ذاتية، أضحى الآن المطروح الاندماج فى النظام الاقتصادى العالمى فهل هذا ممكن، وهل هو مطلوب أم مرذول؟ .

هنا الفكر الإسلامى يجب أن يتعامل مع حقوق ، ومن قبل كان الحديث عن الحقوق السياسية للمسلمين ، والاستقلال عن المستعمر ، الآن أضحى الحديث عن حقوق الإنسان .

من قبل كان الحديث عن تجزئة المسلمين ، بمعنى معين أنه لم يعد هناك خلافة واحدة ، فهناك عدة دول إسلامية كبرى: الدولة العثمانية ، الدولة المغولية ، الدولة المملوكية ، وأضحى الحديث عن التجزئة بمعنى آخر ، حيث التجزئة إلى دول قومية .

فمن الواضح الآن تزايد تأثير صدمة الاحتكاك مع الغرب من منطلق الضعف، على عكس ما كان موجودًا من قبل من منطلق القوة ، وما تفرع عن هذا قضايا تختلف أسمائها من مرحلة إلى أخرى ، لكن هى فى جوهرها تعكس المجالات الثلاثة السابقة .

ولا أستطيع -وفق هذا- أن أتكلم عن تيار فى الفكر الإسلامى على ضوء هذا التقسيم ، وإنما ينبغى أن يكون الكلام عن أحد المجالات الثلاثة .

وبناء عليه فللإجابة عن : ما هى التيارات الأساسية التى أفرزها القرن العشرين ينبغى أن أحدد المجال أولاً ، ثم أرصد اختلاف المدارس والتصنيفات ، فمثلاً فى مجال العلاقة مع الآخر ، وخاصة قضية الأخذ عن الغرب والنقل عنه ، سنجد ما يسمى بالتيار التوفيقى ، ورمزه الذى يمثله هو الشيخ محمد عبده، وهناك بعض الاختلاف عليه ، فيراه بعضهم مصلحًا ومجددًا فى الداخل ، ودعوته متصلة بالتربية ، وبتفسير القرآن، ويراه بعضهم مناديًا بأولوية الإصلاح الداخلى قبل محاربة الاستعمار، فهو فى نظرهم مناوئ للاستعمار ، بينما يعتبره آخرون منبهرا بالغرب ،

ومن هنا تأتى المشكلة : كيف أضع الشيخ محمد عبده فى تيار ، أو فى تصنيف معين، حيث إن هناك عدة تصنيفات تتناوله حسب التقسيمات أو المدارس ومعاييرها ، أو حسب المجالات. فهذا مثال لمجال العلاقة مع الآخر .

إذا تكلمنا فى قضية العلاقة بين المسلمين ، فتأتى قضية وحدة الأمة ، ولا شك أننا سنستدعى فى الحال جمال الدين الأفغانى على أساس جهوده الكبيرة فى سبيل إحياء فكرة وحدة الأمة.

نخلص مما سبق إلى أننى لا أستطيع أن أقول : تيارات الفكر الإسلامي هكذا على وجه العموم ، بل الصواب أن أقول: تيارات الفكر الإسلامى حول قضية الوحدة، تيارات الفكر الإسلامى حول قضية العلاقة مع الآخر، تيارات الفكر الإسلامى حول قضية التجديد الديني، تيارات الفكر الإسلامى حول قضايا الإصلاح الداخلى ، حول علاقة السلطة، علاقة الحاكم بالمحكوم ، فهنا أستطيع أن أميز بين تيارات للفكر الإسلامى وفق المجالات الأساسية ، وفى داخل كل من هذه التيارات أستطيع أن أصنف ما بين اتجاهات السلفية - اتجاهات تحديثية - اتجاهات راديكالية.

وهنا نصل إلى العلاقة بين الفكر والحركة على أساس أن الحركيين هم الأكثر راديكالية وهكذا...

السؤال الثالث: ما هى القضايا الأساسية التى طرحتها التيارات الفكرية المعاصرة؟

الدكتورة نادية مصطفى : إذا استرجعت ما بدأت به بالنسبة لمجال الداخلى ، سنجد العديد من القضايا التى طرحت بالنسبة للداخلى ، ككيفية تنظيم الدول الإسلامية بعد الاستقلال ، وبعد سقوط الخلافة . وكقضية الحفاظ على الثوابت الإسلامية، والحفاظ على الهوية، والحفاظ على العقيدة ، وكيفية تنظيم المجتمع سلوكياته وعاداته وتقاليده فى ظل صدمة الاحتكاك بالغرب .

نستطيع أن نقول : إن هذه القضايا ما زالت مستمرة حتى الآن ، ولكن كما قلت من قبل تأخذ - وبالتدريج - أبعادًا متغيرة مع تغير الواقع ، فنجد مثلاً أن قضية المرأة وحقوقها ووضعها فى المجتمع تكتسب أبعادًا كبيرة جدًا. ونجد أيضا قضايا الأقليات القومية والدينية فى الدول الإسلامية ، ولا أقول الدينية فقط وهو غير المسلم ، ولكن أيضًا غير

العربى المسلم ، وغير التركى المسلم ، وغير الإيرانى أو الفارسى المسلم، فقضايا الأقليات القومية والدينية فى الدول الإسلامية كانت موجودة دائمًا ، ولكن اكتسبت بالتدريج أبعادًا أخرى .

ومثلاً قضية طبيعة التنظيم السياسى قريبا أو بعيدًا عن الديمقراطية ، أو عن الشورى ، فمعظم النظم فى الدول الإسلامية بعيدة عن حقيقة الشورى ، وأيضا عن حقيقة النظم الديمقراطية الغربية ، والآن هذه القضية تتفجر بعمق كبير جدًا فى داخل الدول الإسلامية ، وعلى مستوى العالم نظرًا لأن الغرب يحمل لواء قضية التحول الديمقراطي.

أيضا قضية المجتمع المدنى ، ودور القوى الإسلامية الفكرية والحركية على صعيده إلى جانب القوى الأخرى غير الإسلامية ، هذه قضية مطروحة .

وقضية حقوق الإنسان بين. الخصوصية والعالمية ، وكيف تحفظ حقوق الإنسان فى الدول الإسلامية ، وفى نفس الوقت كيف نمنعها أن تكون مادة ومجال للتداخلات الخارجية.

قضية الثقافة الإسلامية الواعية بحقيقة ذاتها ، وبدواعى الانفتاح على الآخر ، وانعكاس هذا على أنماط التفكير والسلوك ، والحاجة إلى مراجعة هذه الأمور فى الداخل الإسلامى .

وهذه القضايا وإن عبرت عنها روح الواقع الراهن فإنه فى الحقيقة كانت موجودة دائمًا طوال القرنين الماضيين ، ولكنها كانت تكتسب أسماء مختلفة ، على حسب طبيعة كل مرحلة ، وأعتقد أنها وصلت إلى مرحلة خطيرة جدًا بالنسبة لقضايا المجال الخارجى ، فقد كان الحديث فى بداية القرن عن الاستعمار ، وعن كيفية الاستقلال ، ثم تلت مرحلة الحديث عن كيف يمكن للمسلمين أن يأخذوا موقفًا بين نموذجين كبيرين فى العالم الشيوعى والرأسمالى ، والآن تطرح قضايا جديدة، ونجد تدخلات خارجية باسم الاعتبارات الإنسانية ، كشكل جديد من أشكال السيطرة .

كما نجد أن قضايا الأقليات المسلمة فى العالم تتفجر الآن بقوة شديدة ، فمثلاً ما موقف الفكر الإسلامي من استقلال تيمور الشرقية عن إندونيسيا ، هل نرفضه بحجة أن هذا تفكيك لدولة إسلامية ، ونطالب مثلاً باستقلال كوسوفو عن الصرب، ثم نتشكك من مطالب الأكراد بالانفصال عن تركيا أو

العراق وهم مسلمون، على أساس أن المبدأ الإسلامى هو أنه لا فارق بين القوميات ، والتاريخ الإسلامى يشهد دولاً إسلامية كبرى ضمت قوميات مختلفة ، لكن فى نفس الوقت لدينا واقع مرير هو الاضطهاد الذى يلقاه الأكراد فى تركيا بصفة خاصة ، بسبب قوميتهم دون اعتبار للدين .

ومن ذلك أيضًا قضية الشيشان هل نوافق على انفصالها ، أو عدم انفصالها .

هذه إشكاليات متصلة بقضايا القوميات المسلمة والقومية فى العالم ، فما هو موقف الأقليات المسلمة فى العالم بين الاندماج والانفصال ؟

ومن جهة أخرى هل نطالب الأقلية المسلمة فى الولايات المتحدة الامريكية بأن يندمجوا فى هذا المجتمع فيصبحوا مواطنين حقيقيين قادرين على التأثير على سياسة هذه الدولة ، وكيف يمكن الجمع بين هذا وبين قضية الحفاظ على هويتهم. فهذه قضية متصلة بالمسلمين والآخر.

من القضايا : قضية الحوار الثقافى الحضارى التى تشيع الآن ، والتى تحاول أن تعطى شكلاً مختلفًا فى العلاقة مع الآخر.

أيضًا هناك قضية المعاصرة ، وقضية التسامح ، وثقافة السلام مع الآخر .

هذه مسميات وأطر لقضايا كانت موجودة من قبل ، ولكن تكتسب واقعًا مختلفًا ؛ ولهذا فقد أشرت إلى أن هناك استمرارية ، وهناك تكامل وتراكم وتواصل ، لا بد أن أعى ذلك حين أحاول أن أدرس الفكر الإسلامى فى مرحلة معينة.

ومن القضايا المهمة أيضًا : قضية وحدة الأمة ، وهى قضية أزلية فى الفكر الإسلامى تم التعامل معها باجتهادات فقهية مختلفة ، هل لا بد من دولة خلافة ، أم يمكن قبول التعددية السياسية، أم نقبل الواقع التجزيئي فى ظل روابط أخرى للأمة كالرابطة العقيدية ، والرابطة الثقافية ، والرابطة التاريخية ...

الآن الأمر يأخذ أبعادًا مختلفة ؛ لأن هناك تهاوى للدولة القومية مرة أخري، واختراق لحدودها حتى فى الدول الغربية ، وبدأ الكلام عن مجتمع مدنى عالمى ، فهل نستطيع أن نتكلم عن مجتمع مدنى إسلامى عالمي؟

هل في استطاعتنا تدعيم الروابط بين التجمعات ، والهياكل ، والتنظيمات

الإسلامية عبر الحدود مما يساعد على إيجاد واقع إسلامي آخر يعيد إلى الذهن فكرة الأمة ، التى لم يكن لها حدود تعوق انتقال الناس أو الأفكار ؟

هذه جميعها قضايا تطرح الآن على الفكر الإسلامى فيما يتصل بالمجال الخارجى ، وفيما يتصل بالداخلى ، وفيما يتصل بالعلاقات بين مكونات الأمة ، فكل رموز الفكر الإسلامى المعاصر تتعرض لذلك كله بطريقة أو بأخرى .

السؤال الرابع: ما مفهوم الحركة لديكم؟

الدكتورة نادية مصطفى : الحركة هى نقل أفكار ومبادئ لحيز التنفيذ .

وتأخذ الحركة أشكالاً مختلفة فهناك مستوى الخدمة الطوعية للمجتمع ، ومستوى النشاط الاقتصادى فى المجتمع، ومستوى النشاط السياسى ، ومستوى العمل النقابى العام ، ومستوى تكوين الأحزاب ، وما يتبعها مِّن نشاط حزبى، بل إن تكوين جماعة سياسية سرية ليس معترف بها وممارسة نشاط سياسي، أو تكوين حركة مسلحة ، كل هذا داخل فى مفهوم الحركة ، بل حين أبادر بإلقاء مجموعة من المحاضرات المنظمة فى موضوع ما للتوعية أو للتثقيف فهذا داخل أيضًا فى مفهوم الحركة .

ولا يشترط فى الحركة أن تأخذ الشكل التنظيمى ، وأن يكون لها قائد أو زعيم .

فأى تصرف يأخذ شكلاً تنفيذيًا لنقل أفكار ومبادئ إلى واقع بغرض تغييره وبغرض إدارته والمشاركة فيه أيًا كانت أدوات هذه الحركة وقنواتها ، واختلاف أطرها فجميعها يقع في إطار مفهوم «حركة» ، ولهذا فقد كان أستاذنا الدكتور حامد ربيع رحمه الله تعالى يقول : الخبرة الإسلامية فى مجال: الفكر، والنظم ، والحركة .

فيميز بين هذه المستويات الثلاثة ، ولكن لا يفصل بينها ، فهى حلقات لا بد لحسن الفهم ولحسن الوعى أن نميز بينها.

وما يعانى منه الواقع الإسلامى والمجتمعات الإسلامية الآن : أن دوائر الفكر الإسلامية التى تحاول أن تصنع مشروعا حضاريًا إسلاميًا معاصرًا هى بعيدة عن التأثير الفاعل في مجال الحركة لاعتبارات عديدة، فهناك الفجوة بين الفكر وبين الحركة ، ولهذا يقال إن بعض الحركات ليس لها فكر.

السؤال الخامس: هل للحركات الإسلامية المعاصرة جذور فكرية انطلقت منها ، أم نشأت بصورة حركية صرفة وهل ولدت الحركة فكرًا ؟

الدكتورة نادية مصطفى : فى الحقيقة لا أعرف ما المقصود بالحركات الإسلامية المعاصرة ، هل المقصود بها الجماعات الإسلامية ؟

الحركات الإسلامية المعاصرة - فى مفهومى- متنوعة ، فهناك حركة على الصعيد الاجتماعى ، وهناك حركة على الصعيد الاقتصادى ، وهناك حركة على الصعيد التربوى ، وهناك حركة على الصعيد السياسي ، فليس هناك حركة فى تصورى دون فكر ، سواء أقومنا هذا الفكر على أنه فكر أصيل ومنضبط، أو على أنه فكر مزيف وسطحى ، أو منحرف .

لكن ما من حركة تبدأ هكذا دون فكرة تنبنى عليها ، ولكن هناك مستوى آخر، فإنه إذا كان لحركة ما أن تثبت فاعليتها وتنمو وتؤثر وتقوى فلابد أن تكون مستندة إلى فكر متماسك قوى يعطى لها ، وتعطى له .

لهذا فإن أحد الانتقادات الكبيرة التى كانت توجه من داخل الإسلاميين لما يسمى الحركة الإسلامية المعاصرة بمعناها السياسى أنها تفتقد إلى رؤية فكرية واضحة ، أو مشروع حضارى إسلامى واضح المعالم تبنى عليه حركتها من أجل تنفيذه.

أما الشق الثاني من السؤال : هل ولدت الحركة فكرًا ؟

فالحركات كلها طورت فكرها ، فما من حركة ولدت من غير فكر ، وما من فكر ينمو ويتطور دون تجارب وخبرات للحركة.

السؤال السادس : إلى أى مدى تفاعل الفكر والفقه الإسلامى بالحالة الراهنة للعالم ، أو ما يكتنفها من تغيرات ؟

الدكتور نادية مصطفى : هذا السؤال ينطلق من التميز بين الفكر والفقه على أساس أن الفقه يقدم اجتهادات لأحكام حول الواقع المتغير. ولكن الفكر قد لا يكون فقهًا هدفه أن يخرج أحكامًا ، لكن لا بد أن يكون منضبطا بقواعد وأطر الإسلام .

وأعتقد أن أحد آفات القرنين الماضيين تتجلى أقصى صورها فى الفجوة الحاصلة بين العلوم الاجتماعية

والعلوم الإسلامية والتى يقع الفقه الإسلامى فى قلبها ، بحيث من هو متفقه فى الواقع وقضاياه ومجالاته وحقيقته الراهنة ربما يكون منقطع الجذور عن الفقه والشريعة ، والعكس صحيح ، وتبقى قلة قليلة من علماء الأمة بالمعنى الحقيقى هم الذين أثروا حياة الأمة الإسلامية خلال القرن العشرين نظرًا لارتباطهم بالواقع وقضاياه ، ومحاولة تغييره فى إطار منضبط شرعى ، وفى ظل اجتهاد معاصر .

وأرى أن الفكر الإسلامى يرصد ويشخص مشاكل الواقع المسلم ويفسره أحيانا ، ولكنه لا يستطيع أن يطرح بدائل فاعلة للتغيير ، فمثلاً نتحدث جميعًا عن وحدة الأمة ، وأنها هى الأساس، ولكن كيف تتبلور هذه الوحدة لصالح الأمة ككل؟ ، هل يتم التركيز أكثر على الجانب الثقافي ، أم العقدى ، أم القانونى؟ ، فالمستشار طارق البشرى مثلاً يقول : إن مفتاح التقريب بين المجتمعات الإسلامية أن يكون لها قوانين مشتركة موحدة.

وللأسف فما يتم طرحه من أفكار فى ظل الأطر النظامية القائمة ليس هناك استعداد للأخذ به، فى ظل الضغوط الدولية ، فهناك سقف خارجى ، وسقف داخلى يحدد إمكانيات التغيير ، فلم تعط فرصة حقيقية لنموذج أو مشروع إسلامى كى يطبق أو حتى يختبر ، وهذا من مظاهر شدة احتكام الأزمة وليس هذا قصورًا من مفكرينا ، بقدر ما هو بسبب احتكام الأزمة ، فمثلاً الحديث عن الربا والاقتصاد الإسلامى ، ومحاولة إيجاد مؤسسات للاقتصاد الإسلامى ومهما قلنا عن ذاتيتها وعن استقلاليتها فهى جزء من النظام الاقتصادى العالمى بكل تفريعاته ، فكيف السبيل إلى الاقتصاد الإسلامى الكامل .

نفس الشيء بالنسبة لتطبيق التشريعات ، أو القوانين المأخوذة من التشريع الإسلامى ، هناك سقف لا نستطيع اختراقه ، بل لا نستطيع أن نقترح أفكارًا لكيفية اختراقه.

السؤال السابع: إلى أى مدى تأثر الفكر الإسلامى المعاصر بالتيارات الفكرية العالمية؟

الدكتورة نادية مصطفى : ليس هناك فكرًا يعيش فى انعزال سواء الفكر الإسلامى ، أو غيره. وتاريخ الفكر

الإسلامى وعصور الازدهار كان قائمًا على التأثير والتأثر.

و لكن كيف يحدث التأثر، لا بد أن أكون فى موضع قوة ووعى وذاتية فأنظر إلى الآخر ، وأختار مما لديه ، وهكذا تكون عملية التأثر عملية صحية، ففارق بين أن أكون فى وضع أقل وأدنى ، فيكون التأثر مجرد نقل وتقليد.

إذا تكلمنا عن فكر المسلمين ، وليس الفكر الإسلامي ، فسنجد أن فكر المسلمين تأثر بالتيارات الفكرية العالمية ، كفكرة القومية ، وفكرة العلمانية ، وفكرة الحداثة .

أما بالنسبة للفكر الإسلامى فسنجده يتخذ موقف الاستجابة وردود الفعل ؛ لأن التيارات الفكرية العالمية والنظريات والعلوم فى الغرب أقوى بحكم أنهم فى مركز القوة العالمية الآن .

السؤال الثامن : هل بدأت بعض الأفكار الإسلامية تطرح على الصعيد العالمى ؟ وما أهم مجالات الحوار التى دخلت فيها مع الفكر الآخر؟

الدكتورة نادية مصطفى : هناك مجالات كثيرة يدور فيها حوار الآن مع الفكر الآخر ، كقضية الديمقراطية ، ومقابلها الحوار عن الشورى ، وشكل التعددية فى الداخل ومشاكلها ، وحقوق الإنسان ، وقضية المرأة ، وقضية الأقليات القومية .

والقضية الأهم : قضية القيم ، فالقيم هى التى تحكم التفكير والحركة فى مجالات كثيرة. وهذا المجال أعتقد أن فيه إسهامًا حقيقيًّا قدمه الفكر الإسلامى. فالراصد لحركة تطور العلوم الاجتماعية والحديثة من الوضعية الإمبريقية ، والعلمانية المادية فى بدايتها فى عصر الاستنارة يلاحظ وجود ابتعاد وانعزال عن جانب القيم ، ولكن مع تطور هذه العلوم الاجتماعية نشهد الآن مرحلة هامة جدًا لإحياء الاهتمام بالقيم ، سواء على المستوى التنظيرى المنهجى أو مستوى الواقع ، فالبعد القيمى فى الدراسات الاجتماعية عاد يظهر من جديد .

والأفكار الإسلامية التى تطرح على الصعيد العالمي ليس بمبادرة إسلامية ، بل هو تطور فى نطاق فكرهم ، مما أفسح لهم الاهتمام بفكر الآخر وإنتاجه ، وأفسح من داخلهم الاهتمام بالنظر فى حضارات الآخرين ، وماذا تُقدم ، وانتقاد فكرة المركزية الأوربية ، والمركزية الغربية ، وهذا يدل على إننا

ما زلنا في مجال رد الفعل .

فهناك مجال ومساحة هامة جدًا للمساهم فى هذا المجال بطرح الرؤية الإسلامية ، والفكر الإسلامى ، ومعنى الحرية ، ومعنى العدالة ، ومعنى المساواة، ومعنى حقوق الإنسان ، ومعنى الشورى ، ومعنى حماية البيئة .

فإسهام الفكر الإسلامى والمنظور الإسلامى لبعض المفاهيم قائم وجارى ودائر ، وعلى صعيد العلوم الاجتماعية خلال العقود الثلاثة الأخيرة نجد اهتمام علماء الاجتماع بالظاهرة الإسلامية ، والإسلام ، واستمرار المسلمين ، وإحيائهم ، وصحوتهم ، وتحدياتهم مما يعنى أن لهم على الصعيد العالمى استمرارًا ووجودًا ، وفى ظل هذا المناخ يكون هناك دائمًا اهتمام الآخر بالأفكار الإسلامية وبالقيم الإسلامية ، وهنا تأتى ضرورة أن يكون هناك مبادرة بطرح واضح وعميق للفكر الإسلامى حول هذه القضايا، وهذا حاصل بالفعل فى كثير من الملتقيات الرسمية وغير الرسمية ، الأكاديمية وغير الأكاديمية ، فنجد من محاورها : الإسلام والمسلمين – الإسلام وحقوق الإنسان – الإسلام والديمقراطية – الإسلام والتنمية – الإسلام والمرأة – الإسلام والبيئة ... ، ويشارك العديد من المفكرين المسلمين بطرحهم لرؤية الإسلامية حول هذه الموضوعات ، ولكن الأمر يحتاج إلى تركيز أكبر ، وجهود أكبر من جانبنا ، وتوسيع الدائرة لمساحة أكبر من المشاركين فى هذا ، حتى لا تظل قاصرة على بعض الرموز القادرين على الحوار مع الآخر.

السؤال التاسع : نلاحظ تشابهًا شديدًا في المشكلات ، والأطروحات المعروضة على الفكر الإسلامى فى بداية القرن مع تلك المعروضة فى نهايته ، ما مدى صدق هذه الملاحظة وما أسبابها؟

الدكتورة نادية مصطفى : الإجابة عن هذا السؤال تتضمنها إجابتى عن السؤالين الأوليين ، فمثلاً هناك دائمًا مجالات أساسية يتعامل معها الفكر الإسلامى ، ولكن تختلف طبيعة القضايا فى كل مرحلة عن الأخرى ، لكن هناك تشابهًا شديدًا فى المجالات .

فمن القضايا التى ما زالت قائمة : قضية الإصلاح الداخلى فى المجتمعات الإسلامية، وقضية العلاقة بين مكونات الأمة ، وافتقاد الوحدة، وقضية العلاقة

مع الآخر وكيف تدار.

ورغم تشابه القضايا فإن الوضع يختلف ، فبالنسبة لقضية الإصلاح الداخلى كان الاهتمام فى بداية القرن بكيفية تحديث تنظيماتنا نقلا عن الغرب حتى نتقدم مثله ، وكثير من الإسلاميين كانوا يوافقون على هذا بشرط أن لا يمس الهوية . والآن نتكلم عن أن النقل عن الغرب تنظيمًا وخبرة لم يؤد إلى التحديث المأمول على النمط الغربى ، وأنه يجب أن نبحث عن شكل آخر ، وأيضا العلاقة مع الآخر تحولت إلى اختراق واكتساح ، وليس بمجرد تأثير، أو تدخل للخارج .

فالمجالات الأساسية ما زالت قائمة ، ولكن التعبير عنها هو الذى يختلف ؛ ولهذا لا أستطيع أن أوافق على هذه المقولة على إطلاقها.

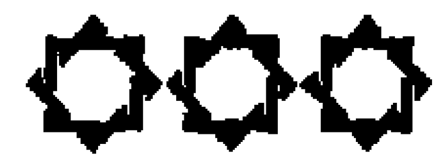
السؤال العاشر : ما أهم التحديات التى تواجه الفكر الإسلامى فى مطلع القرن الحادى والعشرين؟

الدكتورة نادية مصطفى : أهم التحديات التى تواجه الفكر الإسلامى فى مطلع القرن الحادى والعشرين هى تكييف وتنظير شكل العلاقة مع الآخر؛ لأن هذه كما قلت هى المجال الثالث الذى تفاقم تأثيره على المجالين الآخرين ، وليس هذا إنكارًا لأهمية الداخل، بل الداخل هو الأساس ، فإنه لولا ضعف هذا الداخل ، وبعده عن الاجتهاد والتجديد ، لما تمكن منه الخارج ، ولكن مع تزايد قدرات الآخر الخارجى تزداد تأثيراته على الداخل؛ فأهم التحديات التى تواجه الفكر الإسلامى هى تكييف وتنظير لكيفية إحداث التغيير فى الداخل فى ظل هذه التأثيرات الخارجية الطاحنة، كيف يمكن تحجيم هذا الاكتساح الخارجى الذى يعرقل كل محاولة لتغيير داخلى على أسس إسلامية ، كيف يمكن أن أحفظ الذاتية ، وأنميها دون انطلاق من الخارج ، فليس بمقدورى أن أنغلق ، وليس بمقدورى أن أنعزل فهذا أمر لم يعد قائما بمقتضى التطور فى المجتمع العالمى ، من طرق الاتصال والمعلومات والمواصلات بما تحمله من تأثيرات على الفكر والأفكار والأشخاص ... .

وهناك مستويان من التحديات : المستوى الأول : ما الذى يجب أن يتفاعل معه المفكرون المسلمون ، فهذه قضية كبرى نتج عنها قضايا فرعية .

المستوى الثانى : كيف ننظم دراسة الفكر الإسلامى المعاصر من خلال

علماء الأمة فى كل التخصصات، فجميع هؤلاء يقدمون فكرًا إسلاميًّا حول المجالات المختلفة وفى القضايا المختلفة ولكن بروح مختلفة فهناك التقليدى ، والسلفى ، والتحديثى ، والمعتدل ، كما أننا فى حاجة لأن تنظم الدوائر البحثية والعلمية والأكاديمية الإسلامية المهتمة بالهم الإسلامى مشروعا علميا ممتدا متكاملاً لرسم خريطة فكر علماء الأمة بتياراتها ، وبقضاياها خلال النصف الثانى من القرن العشرين فقط حتى يحصل تفاعل وتراكم ، على غرار ما يقوم به الغرب تجاه فكرهم ، فلديهم دراسات عن التيارات ودراسات عن المجالات ، فنحن فى حاجة إلى مثل هذا الأمر لتنظيم وعرض إنتاج الفكر ، وشكرًا ... .





المؤسسة الإسلامية

http://www.islamic-foundation.org.uk/

د. هانىء محيي الدين عطية

خدمات المعلومات

تسعى المجلة ابتداء من عددها ٩٣ / ٩٤ - وهو العدد الاحتفالي الخاص بمرور ٢٥ عامًا على إصدار المجلة - إلى تطوير سياستها في باب خدمات المعلومات وذلك لمواكبة مقتضيات العصر بحيث سيقدم الباب تعريفًا وتقييمًا لمواقع على الإنترنت تشمل الأنشطة والدوريات والمؤسسات الفكرية الإسلامية. كذلك سيقدم الباب أيضًا نشرة إخبارية للأحداث والمؤتمرات والندوات التى يتم الإعلان عنها على الشبكة في شتى المجالات الإسلامية . هذا بالإضافة إلى دليل لأهم المواقع البحثية والمعلوماتية التى تهم فئات الباحثين والمفكرين في مختلف المعارف الإنسانية .

وتدعو المجلة بهذا كافة السادة من العلماء والباحثين للمشاركة في تنمية هذا الباب بالأفكار والآراء . كذلك نأمل منهم أيضًا المساهمة في فصوله لتفعيل نشاط هذا الباب .

التحرير

طبيعة الموقع :

موقع على الإنترنت يهدف إلى التعريف بالمؤسسة الإسلامية The Islamic Foundation . والمؤسسة كما ورد في تعريفها بالموقع مؤسسة علمية خيرية مستقلة، ذات أهداف خاصة تهدف إلى مواجهة التحديات الفكرية المتجددة مع العصر للإسلام والمسلمين وذلك من خلال التعليم والبحث العلمي والنشر الأكاديمي والتدريب المهني والمؤتمرات الدولية.

الجهة التابع لها الموقع:

يمثل هذا الموقع المؤسسة الإسلامية. وقد أنشئت المؤسسة عام ١٣٩٣هـ / ١٩٧٣م في منطقة ماركفيلد التابعة لمقاطعة ليستر ببريطانيا. ويشرف على أعمالها مجلس أمناء ينتخب من بين أعضائه رئيسًا له بصورة دورية.

الجمهور:

يوجه الموقع خطابه بصفة عامة إلى جمهور المثقفين العاملين على تصحيح صورة الإسلام في الغرب من المسلمين وغير المسلمين. وبصفة عامة فهو موجه



Online Publications

Following are the regular academic periodicals brought by the Islamic Foundation :

Muslim World Book Review:A quarterly journal published since 1980. MWBR critically analyses the views expressed in the West and in the East on a variety of publications related to the Muslim world. The journal is rich in information and its sharp and incisive criticism, analysis and suggestions go a long way in promoting a better understanding of the Muslim world. The MWBR covers a wide range of books reviewed by reputed international scholars.

The *Index of Islamic Literature* keeps the readers fully informed of the latest publications in all the fields related to Islam and the Muslim world. Approximately 4000 titles have been reviewed by the MWBR since its inception. Its *Index* service has provided over 70,000 references in the last 12 years.

Encounters: Journal of Inter-Cultural Perspectives: A bi-annual journal that seeks to promote a spirit of dialogue and mutual understanding between people of different religions and persuasions. Encounters aims to provide a forum for a meticulous analysis and discussion of inter-religious dialogue, Islam and the West and Islamic resurgence.

New Muslims Newsletter

Muslims in Europe Newsletter

***The* Islamic Foundation *Newsletter* :**The Islamic Foundation Newsletter is published regularly giving an insight into the Foundation's current activities and projects. It provides readers with a brief description of the Foundation's new publications, new courses organized and other interesting developments both inside the organization and outside in the community.

إلى فئة العلماء والمفكرين والباحثين المهتمين بالحوار الإسلامي المسيحي.

أهداف الموقع:

يهدف الموقع إلى التعريف بأنشطة المؤسسة المختلفة التي قدمها ومازال يقدمها منذ إنشائه وحتى الآن. وقد جاء في إطار تعريف أهداف المؤسسة على الموقع ما يلي:

١- تقديم البرامج الأكاديمية التي تساعد على تقديم رسالة الإسلام وتصحيح أي صورة مشوهة أو غير صحيحة عن الإسلام والمسلمين في الغرب.

٢- تلبية الاحتياجات التعليمية والدينية للمسلمين في الغرب.

٣- تدريب وتوجيه المسلمين الشبان على حماية هويتهم، والمشاركة بفعالية في تطوير البيئة الفكرية والخلقية في الغرب.

٤- إصدار وتطوير البحث العلمي الأصيل في شتى المجالات الإسلامية لتلبية احتياجات المسلمين وغير المسلمين على حد سواء.

٥- تلبية الاحتياجات الخاصة للمسلمين في الغرب.

٦- مساعدة المهنيين المتخصصين من غير المسلمين في اكتساب المعرفة الصحيحة عن المجتمع المسلم من خلال برامج تعليمية منتظمة.

٧- تقديم الخدمات البحثية والتوثيقية والمكتبية للباحثين المسلمين الذين يرغبون في قضاء فترة التفرغ العلمي في المؤسسة.

محتويات الموقع:

تضمن الموقع التعريف بالأبحاث العلمية والندوات والمنشورات.التي تمثل أنشطة المؤسسة المختلفة. وهي كما يلي:

أولا: البحث العلمي:

ينقسم هذا المدخل إلى ثلاثة مداخل فرعية وهي وحدات ذات طابع خاص تمثل أنشطة البحث العملي في المؤسسة وهي وحدة الاقتصاد الإسلامي، ووحدة مقارنة الأديان، ووحدة الإسلام في أوروبا. وهي بالتفصيل كما يلي:

١- وحدة الاقتصاد الإسلامي

وهي وحدة تأسست عام ١٩٧٦م وتقوم على تقديم الدورات الدراسية والتدريبية والمؤتمرات والنشر الأكاديمي في مجال الاقتصاد والبنوك والاستثمار الإسلامي. ومنذ تأسيس المؤسسة وحتى عام ١٩٨٨م كانت هناك دورات تدريبية غير منتظمة في المؤسسة لتدريب

الباحثين في مجال الاقتصاد الإسلامي، ولكن منذ عام ١٩٨٨م بدأ عمل مجموعة من المؤتمرات الدولية بالتعاون مع البنك الإسلامي للتنمية بجدة، ومنذ عام ١٩٩١م تم التعاون مع الاتحاد الدولي للاقتصاد الإسلامي لإصدار دورية Review of Islamic Economics . ومنذ عام ١٩٩٣م بدأ عمل دورات تدريبية وورش عمل مشتركة مع الجامعات البريطانية (لفبرة، لندن، أكسفورد) للباحثين المسجلين لدرجة الدكتوراه في الاقتصاد في الجامعات البريطانية. ومنذ عام ١٩٩٤م بدأ التعاون مع جهات أكاديمية للتدريس المشترك حيث تم توقيع اتفاق بين المؤسسة وجامعة لفبرة لتدريس مواد الاقتصاد الإسلامي في قسم الاقتصاد بالجامعة وذلك كمتطلبات للحصول على درجة الدبلوم والماجستير والدكتوراه في التخصص. كما أصبحت هناك دورات منتظمة وصل عدد المشاركين فيها في الخمس سنوات الأخيرة حوالي ٨٠ مشاركا من شتى بقاع العالم. كذلك قامت هذه الوحدة على نشر الكتب المتخصصة في الاقتصاد الإسلامي وصلت حتى الآن إلى حوالي ٢٠ كتابا تغطي جوانب متعددة للمجال مثل البنوك، والتأمين، والعدل الاجتماعي، والمشاركة، والحسبة، وغيرها.

٢- وحدة مقارنة الأديان

هدفت المؤسسة منذ تأسيسها على تطوير علاقات أفضل بين الإسلام والأديان الأخرى وخاصة المسيحية. وذلك من خلال إيجاد أرضية واحدة تشمل جميع العقائد الأخرى مع التركيز على الإسلام والمسيحية في المستويات الأخلاقية والاجتماعية. ومن ثم فقد حرصت الوحدة من خلال مشروع خاص على تحري أثر دور التبشير المسيحي في العالم الإسلامي. وبجانب ذلك فقد قامت الوحدة على تأسيس منظمتين إحداهما للعمل على علاقات اليهود والمسيحيين والمسلمين في أوروبا. وهي بعنوان Standing Conference on Jews, Christians, and Muslims in Europe (JCM) والثاني لدراسة الإسلام وعلاقات المسلمين والمسيحيين وهي بعنوان Centre for the Study of Islam and Christian-Muslim Relations (CSIC). وقد تم على أثرها إنشاء وحدة مقارنة الأديان عام

١٩٧٧م. ومن خلال هذه الوحدة تم إنشاء مكتبة صغيرة لخدمة أغراضها. كما بدأ البحث في هذا في اتجاهين، أحدهما: إصدار التقارير والدراسات المبنية على البحوث المكتبية والميدانية، وقد تم إصدار حتى الآن حوالي ٢٢ دراسة تغطي الدول: مالي، والسودان، ومصر، وباكستان، وبنجلاديش، والهند، وألمانيا، وإندونيسيا، والخليج. والثاني: إصدار دورية شهرية بعنوان Focus on Christian Muslim Relations .

كما قامت الوحدة منذ عام ١٩٨٢م بتقديم برامج التدريس والتدريب، حيث تقوم عدد من المؤسسات والمنظمات الإسلامية كل عام بإرسال عدد من أعضائها وطلابها للدراسة والبحث في علاقات المسلمين والمسيحيين. كما يشارك أعضاء هذه الوحدة بالندوات وإلقاء المحاضرات في المدارس والجامعات وفي مركز تاريخ ومقارنة الأديان، وقد تم التنسيق مؤخرًا بين الوحدة وقسم التاريخ في جامعة لستر لتدريس مقرر لدرجة الماجستير عن الإسلام والتعددية. كما يتم الاستعانة بصفة دورية بأعضاء الوحدة للإشراف علىرسائل الماجستير والدكتوراه في الجامعات البريطانية ومناقشتها.

ومنذ عام ١٩٩٥م قامت الوحدة بإصدار دورية نصف سنوية بعنوان Encounters: Journal of Inter-Cultural Perspectives. وهي تغطي موضوعات متعددة مثل الإسلام والغرب، والصحوة الإسلامية، ومقارنة الأديان.

٣- وحدة الإسلام في أوروبا

هي وحدة أنشأت حديثا على أثر مؤتمر الإسلام في أوروبا الذي عقد عام ١٩٩٢م والذي نظم كاحتفال بمرور ٢٠ عاما على تأسيس المؤسسة الإسلامية. وقد تم إنشاء هذه الوحدة بالتعاون مع الاتحاد الأوروبي، وبالاشتراك مع مركز دراسات الإسلام والعلاقات المسيحية - الإسلامية التابع لكلية سيلي أواك بجامعة برمنجهام. وقد قامت الوحدة بتنظيم استشارات مشتركة في موضوعات التعددية الثقافية والدين في أوروبا، ومساهمة كل من الإسلام والمسيحية في صياغة المستقبل. وقد حضر هذا المؤتمر حوالي ٢٦ أكاديمي، ورجال إعلام، وعناصر فعالة من المسيحيين والمسلمين ذوي خلفيات مختلفة من شتى أنحاء أوروبا.

كما تعمل الوحدة مع جماعات إسلامية منتشرة في أوروبا لإنشاء شبكة تعاون بين المنظمات الشبابية والطلابية في أوروبا الغربية. كذلك تساعد الوحدة الأكاديميين والباحثين في الإسلام للحصول على المراجع الخاصة بالإسلام في أوروبا. وتصدر الوحدة نشرة إخبارية بعنوان Muslims in Europe.

كما تقوم الوحدة بعدد من المشاريع البحثية في مجال الاحتياجات والتحديات التي تواجه المجتمعات الإسلامية في أوروبا الغربية. كذا تعقد عددًا من المؤتمرات والندوات والمنتديات.

ثانيا: التعليم والتدريب

تقوم المؤسسة بعمليات التعليم والتدريب للمسلمين وغير المسلمين على حد سواء لمواجهة المتغيرات الاجتماعية في بريطانيا بصفة خاصة وأوروبا بصفة عامة. وتتم أنشطة المؤسسة في هذه المجالات من خلال عدة وحدات ومشاريع كما يلي:

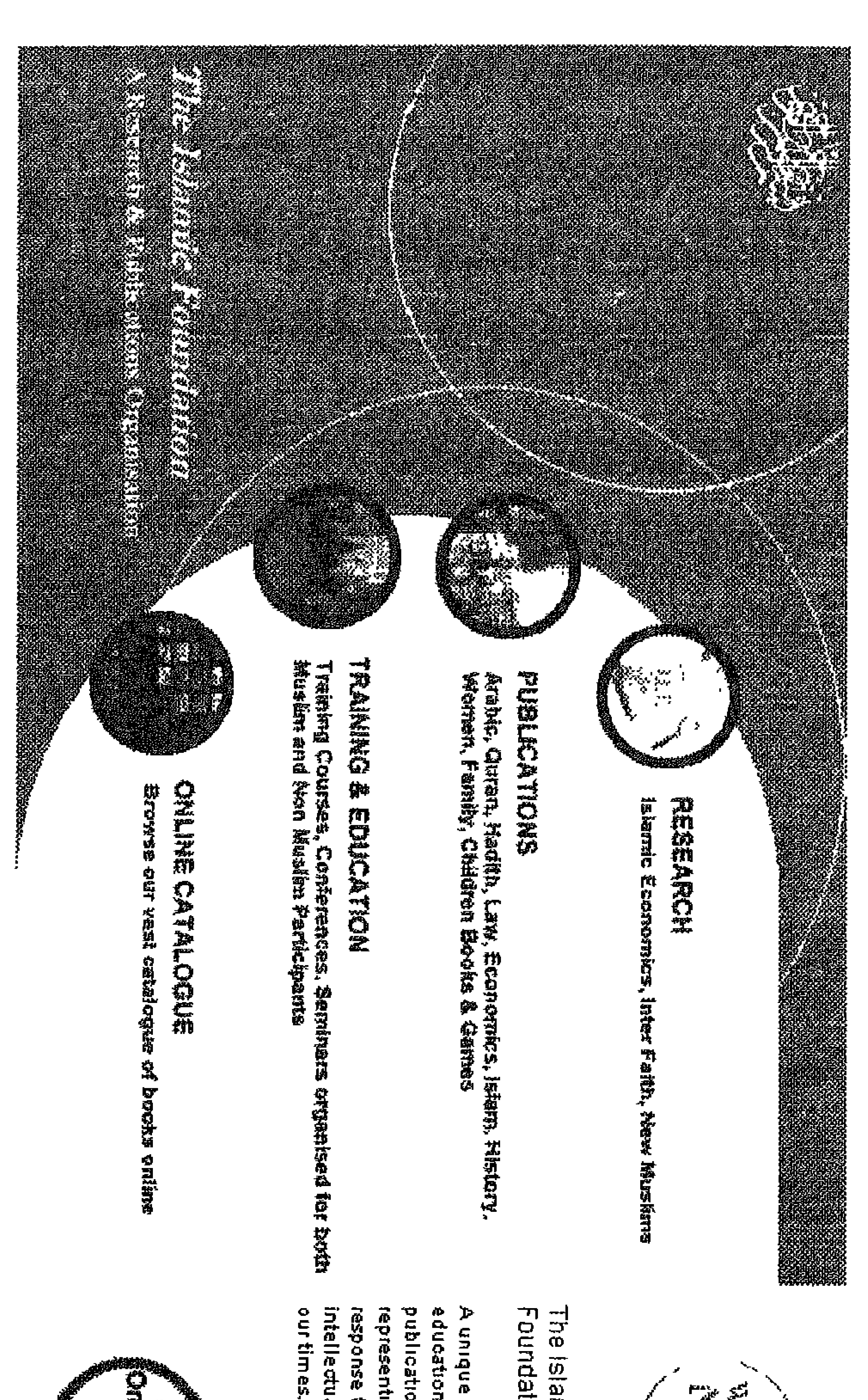
١- وحدة التوعية الاجتماعية

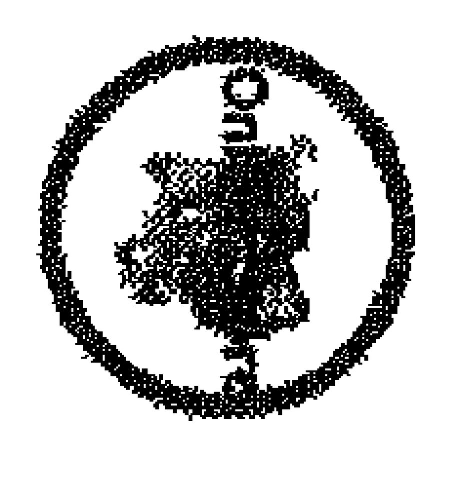
تختص هذه الوحدة بعقد الدورات التدريبية للمهنيين المتخصصين من غير المسلمين الذين يعملون بصفة دائمة مع المسلمين على المستويين الفردي والمؤسسي. وتشمل هذه الدورات معلومات واستشارات للمهنيين من فئات ضباط الشرطة، وأخصائيي الخدمة الاجتماعية، وموظفي الإدارات المحلية الحكومية، والمدرسين، والعاملين في قطاعي التمريض والصحة. وقد نجحت هذه الدورات التي تعقد لمدة يومين فقط على مدار العام في تكوين صورة واعية للمعتقدات والعادات والمفاهيم والاحتياجات الخاصة بمسلمي أوروبا أمام تلك الفئات.

٢- خدمة التعليم الديني المساعدة

وهو برنامج جديد يهدف إلى الإجابة على العديد من الأسئلة التي ترد من الأساتذة والطلاب بشأن منهج المسلمين في حياتهم.

وتقوم المؤسسة من خلال هذه الخدمة بإعداد معلومات وافية، ومواد دراسية، ومصادر لتغطية الموضوعات التي تدرس في المدارس، أو كموضوعات مقترحة للمدرسين. وتعد كافة المواد بشكل وافي، ومبسط، وجذاب، وبأسعار مناسبة. وهي تغطي كافة الأشكال من مواد دراسية، ومشاريع، ورسومات فنية، ومواد سمعية وبصرية. بالإضافة إلى العديد من المواد التعليمية





The Islamic Foundation | Research | Publications | Training | Online Catalogue | Contact Info

Send all questions and comments regarding this site to
info@islamic-foundation.org.uk

مثل الخرائط، والصور، وأعمال خطية، والكتب.

٣- مشروع المسلمين الجدد

وضع أساس هذا المشروع عام ١٩٩٢م بهدف التعرف على المسلمين الجدد من خلال الأبحاث، وجمع البيانات، والاتصالات الشخصية، والاستشارات المتبادلة. وتسعى المؤسسة بالتزام كبير إلى تقديم خدمات أفضل لتعليم ودعم هؤلاء المسلمين الجدد كأشخاص يبدءون حياتهم الجديدة كمسلمين.

ويقوم المشروع بصفة خاصة بتعريف هؤلاء المسلمين بالصلاة من خلال أشرطة. كذا يتم إعطاؤهم مسرد بالمصطلحات العربية الإسلامية، كذلك قائمة بالمواد المقترح قراءتها. كما يتم تزويدهم بعناوين هامة يمكنهم الرجوع إليها عند الحاجة.

هذا كما تقوم المؤسسة بتقديم البرامج الدراسية والمساعدات الاجتماعية العامة. حيث تقدم المؤسسة الدورات الدراسية المنتظمة مع الإقامة. هذا بالإضافة إلى الدراسة الذاتية التي تستلزم استخدام مكثف للمكتبة. أما بالنسبة للمساعدات الاجتماعية فيتم ذلك من خلال عدة أساليب تتمثل في:

* شبكة من الاتصالات على مستوى مدن وقرى بريطانيا لتقديم العون لهؤلاء المسلمين، ويتم تدريب عدد من المتطوعين للقيام بهذه الخدمة.
* تنظيم دورات تدريبية لتحليل المشكلات التي تواجه هؤلاء المسلمين بشكل عملي ومباشر.
* تعليم القرآن بالعربية على مستويات مختلفة من خلال عدد من البرامج السنوية التي تهدف إلى تعليم قراءة القرآن وفهمه بشكل جيد.
* القيام بالبحوث من أجل التعرف على المشكلات، والاحتياجات، والبرامج التعليمية، وتقديم الدعم ومصادر المعلومات والمشورة للمسلمين الجدد.
* نشرة إخبارية منتظمة تقدم آخر المعلومات والتطورات الخاصة بالمسلمين الجدد.
* أداء الحج والعمرة لهؤلاء المسلمين من خلال متبرعين. وقد أتيح الحج حتى الآن إلى حوالي ٣٥ من المسلمين الجدد.

ثالثا: النشر والمطبوعات

قامت المؤسسة منذ تأسيسها بنشر عدد كبير من الكتب والدوريات والنشرات الإخبارية والمواد السمعية

والبصرية. جاء توصيفها في الموقع كما يلي:

١- الكتب

وصل عدد الكتب التي أصدرتها المؤسسة إلى حوالي ٢٠٠ عنوان تغطي كافة الاهتمامات ابتداء من الكتب الدراسية مرورا بالكتب البحثية والأكاديمية وانتهاء بكتب الأطفال. وقد تم تقسيم هذه المطبوعات وفق الموضوعات التالية:

1- The Quran

2- Hadith & Sira

3- Islam: General

4- History

5- Law & Jurisprudence

6- Contemporary Politics & International Relations

7- Islamic Movement & Dawah

8- Comparative Religion & Christian-Muslim Relations

9- Islamic Economics

10- Women & Family

11- Educational Resources & Study Aids

12- Arabic Language

13- Books for Children

14- Audio Visual Material

15- Islamic Artifacts

16- Books & Games in other European Languages

٢ - الدوريات والنشرات

1- Muslim World Book Review.

2- The Index of Islamic Literature

3- Encounters: Journal of Inter-Cultural Perspectives

4- New Muslims Newsletter

5- Muslims in Europe Newsletter

6- The Islamic Foundation Newsletter

رابعا: اللقاءات العلمية والبرامج الدراسية

تقوم المؤسسة بعقد العديد من اللقاءات العلمية والبرامج الدراسية وذلك بهدف ترسيخ رسالة الإسلام في المجتمعات الغربية. ومن أهم هذه الأنشطة ما يلي:

١- المؤتمرات

1- International Conference on Islamic Banking and Finance, 27-28 September 1995 in association with Loughborough University.

٢ -الندوات

1-Seminar on Islamic Movement in a Pluralist Society, 12th April 1997

2= Presentation on Secularism by Abdul Wahab al-Messiri, 25th October '96.

3- Muslims in Europe Between Assimilation and Alienation, by Tariq Ramadan 9th July 1997.

4- The European Community: Its Growth and Impact on Muslims in Europe, by Prof. Jorgen S. Nielsen. 17th September 1997

٣ -البرامج الدراسية

1 -The European Universities Summer School organised course on Islamic Economics in association with the University of Barcelona,15-17 July 1996

2- Intensive Orientation Course on Islamic Law 1997

3- Msc/Diploma/M.Phil/Ph.D in Islamic Economics at Loughborough University

3- MA in Pluralism and Cultural Identity at Leicester University

4- English Language Summer School Courses

5- Arabic Language Courses

6- Courses for New Muslims/ Sisters

٤ -الاتصال العلمي

قامت المؤسسة استكمالاً لعملية إقامة المؤتمرات والندوات بعمل شبكة أكاديمية من العلاقات مع العديد من المؤسسات المحلية والدولية التعليمية والبحثية منها:

1 -International Islamic University, Malaysia

2- International Islamic University, Pakistan

3- ISESCO, Morocco

٤- Oxford Academy for Advanced Studies, Oxford - UK

خامسا: الخدمات العامة

وهي تشمل عددًا من الخدمات العامة المتمثلة فيما يلي:

١- المكتبة

تضم المؤسسة مكتبة كبيرة متخصصة وصل عدد مقتنياتها إلى حوالي عشرين ألف عنوان باللغات الإنجليزية والعربية والأردية ولغات أخرى، وحوالي ٣٥٠ دورية عن الإسلام. وتخدم هذه المكتبة كافة

الوحدات في المؤسسة، بالإضافة إلى المكتبات الأخرى الخاصة التابعة لكل وحدة.

٢- قاعات البحث

وهي توجد في مبنى أنشئ حديثًا مزود بكافة الإمكانات البحثية التي تلزم الباحثين الوافدين. وتشمل هذه الإمكانات نظم آلية مزودة بوحدات أقراص ضوئية، وقواعد بيانات، وخدمات الإنترنت والبريد الإلكتروني، وأجهزة عرض مصغرات فيلمية، وماكينات تصوير. هذا بالإضافة إلى أرشيف متكامل لمقالات للصحف والدوريات التي تتعلق بأحوال المسلمين.

٣- مركز المؤتمرات

وهو يشمل قاعة للمؤتمرات تستخدم في اللقاءات والندوات والمؤتمرات العلمية والمعارض. وكذلك لأغراض التدريس والتدريب للمجتمع المحلي. وهو مجهز بكافة الخدمات اللازمة لذلك. كما يضم غرف وخدمات للإقامة يمكن أن تسع ٥٠ شخصا. هذا بالإضافة إلى قاعة للطعام على أحدث مستوى. كذا توجد مساحة كبيرة في الدور الأرضي مخصصة للألعاب والتسلية.

تقييم الموقع

يتميز الموقع بمجموعة من المزايا، كما ينقصه البعض. وسنعرض لهما منفصلين:

نواحي التميز:

يتميز الموقع ببساطته وشكله الجمالي المتميز باللون الأزرق ولاسيما في صفحة المدخل التي أخذت أشكالاً دائرية التفت حولها أيقونات مداخل الموقع الرئيسية في هيئة صور. هذا بالإضافة إلى وجود أيقونات أخرى متحركة في أجزاء مختلفة من الصفحة تعطي أشكالاً جمالية أخرى.

وقد تميز الموقع بصفة عامة بوفرة المعلومات عن أنشطة المؤسسة التي استفاض فيها إلى حد كبير والتي تعرف بشكل جيد أي متصفح للموقع بدور المؤسسة في الأنشطة المختلفة. وعلى الرغم من تعدد المساهمين لمادة الموقع - وهو ما يظهر من بيانات المراسلة التي تظهر في نهاية الصفحات، فإن معظم المعلومات التي في الموقع جاءت متناغمة إلى حد كبير.

وقد استطاع الموقع بنجاح أيضا أن يعرف بجميع مطبوعات المؤسسة، وأفرد جزءا خاصا للتسوق عبر الشبكة وكذلك للاشتراك في دورياته، وهو

استغلال جيد للموقع. كذلك أتاح جميع بيانات الكتب وأسعارها في شكل موضوعي يمكن الدخول عليه من رأس الموضوع الخاص به بما يسهل عملية التصفح والشراء. كما أفرد الموقع عينة مختارة من الكتب مزودة بصور للأغلفة مما أعطى إحساسا حيويا بالمعايشة لهذه الكتب.

وقد أجاد الموقع إذ استخدم الصور في مواضع أخرى متعددة تظهر مع خريطة لبريطانيا وتحدد موقع المؤسسة وطرق الوصول إليها، وأماكن الاستضافة التابعة لها.

نواحي القصور:

تعد نواحي القصور في هذا الموقع من وجهة نظر الباحث ذات أهمية ويجب أن تؤخذ في الاعتبار لما لهذه المؤسسة من تاريخ ورسالة كبيرة ليس عبر بريطانيا وحدها، بل عبر أوروبا كلها.

فمن الملاحظات الهامة عن الموقع أن صفحة التعريف بالمؤسسة لا يمكن الوصول لها بسهولة، فالأيقون الذي يشير إليها يظهر بشكل لا يوحي بأنه مدخل، كما أن المدخل الآخر له لا يظهر إلا في الصفحة الرئيسية ويختفي بعد ذلك عند التصفح للموقع. كذلك فإن صفحة التعريف بالمؤسسة ركزت على أهداف المؤسسة وأنشطتها، و لم تتكلم عن تاريخ نشأتها وأعضائها وهيئتها الاستشارية. وعلى الرغم أن التعريف بأهداف إنشاء وتاريخ كل وحدة في المؤسسة جاء موزعا على أنشطتها في صفحات الموقع المختلفة، وهو أمر مطلوب لكل وحدة إلا أنه لا يغني أن يكون هناك رؤية أخرى شاملة للمؤسسة ككل.

كما يظهر من التعريف بأنشطة البحث العلمي أن المؤسسة قد قامت بالتعامل مع مئات من الباحثين المتميزين من خلال مؤتمراته وندواته ولاسيما في مجال الاقتصاد الإسلامي والإسلام في أوروبا ومقارنة الأديان. وقد كان من المتوقع أن يكون هناك قاعدة بيانات لهؤلاء الباحثين تعرف بهم وبأبحاثهم كنموذج للإحاطة الجارية لأي باحث جديد في المجال يبحث عمن يشاركه في اهتماماته، وكذلك كأحد وسائل الاتصال العلمي بين الباحثين.

كذلك فقد كان من المتوقع أن تتاح مكتبة المؤسسة بأكملها على الشبكة وذلك لخدمة الباحثين وخاصة أنها مكتبة متخصصة على مستوى عالي

وصلت فيها المقتنيات إلى ما يقرب من ٢٠ ألف باللغات العربية والإنجليزية والأردية في مجالات اهتمام المؤسسة. وإتاحة مثل هذه المكتبة على الشبكة ستكون بمثابة إضافة كبيرة لجهود المؤسسة تجاه الباحثين المسلمين وغير المسلمين المهتمين بالموضوعات الأساسية التي تهتم بها المؤسسة.

وبالنسبة لأنشطة التعليم والتدريب للمؤسسة فقد جاء في مشروع المسلمين الجدد والذي أشار الموقع أنه أنشأ من أجله شبكة من الاتصالات على مستوى مدن وقرى بريطانيا لتقديم العون لهؤلاء المسلمين، فلم يشير الموقع بأي حال من الأحوال إلى عناوين أي من هذه الجهات والتي يمكن أن يلجأ إليها هؤلاء المسلمين عند الضرورة دون الحاجة إلى اللجوء إلى المؤسسة في كل مرة.

وفي إطار مطبوعات المؤسسة فقد اكتفى الموقع بالتعريف بالدوريات والنشرات فقط دون أن يكون هناك صفحة تعرض قائمة محتويات هذه الدوريات والنشرات كما هو معتاد في المواقع الأخرى. ولم يحدث ذلك إلا بالنسبة لدورية Muslim World Book Review وقد ظهرت محتويات العدد الرابع لعام ١٩٩٨ أي بمعدل تأخر خمسة أعداد كاملة، وهو ما يظهر عدم وجود تحديث للموقع. وكان من المفترض أن يكون هناك إمكانية للإطلاع على قائمة محتويات هذه الدوريات بالنسبة للأعداد الأخيرة، وكذلك إمكانية البحث في محتويات الأعداد السابقة، أي أن يكون هناك قاعدة بيانات كاملة لهذه الدوريات. ثم يكون هناك إتاحة للنص الكامل لهذه الدوريات مقابل اشتراك شهري أو سنوي في القاعدة.

وكذلك الأمر بالنسبة للكتب التي هي نتاج المؤسسة على مدى عشرين عاما والتي وصل عددها حوالي ٢٠٠ كتابا، فقد كان من المتوقع أن تحظى بأهمية أكبر لقيمتها وذلك بإتاحة قائمة المحتويات والمراجعات التي تمت بشأنها، ولا سيما أن المؤسسة متخصصة في مراجعات الكتب وتصدر دورية بذلك، وهذا يعطي قيمة أكبر للكتب. ولكن الموقع لم يقم بذلك إلا في الكتب الخاصة بالقرآن بصفة أساسية وبعض كتب الحديث والسيرة والتي قام بعرض أغلفتها، ولم يتم ذلك لبقية الكتب. كما عرض الموقع لمنشورات جهات أخرى

واعتمد في ذلك على مبدأ التسويق التقليدي بإتاحة طلب الدليل على الخط المباشر وإرساله بالبريد العادي، ثم طلب الشراء، وهذا أمر لا يتناسب مع خدمات الإنترنت وأهدافها.

وبالنسبة للقاءات العلمية والبرامج الدراسية فلم يقدم الموقع ربطا بالمواقع الأكاديمية الأخرى ذات الاهتمام المشترك مع المؤسسة، ولا سيما تلك الجهات التي تشترك مع المؤسسة في الإشراف على الرسائل الجامعية وتنظيم الدورات الدراسية والتدريبية إلا في جامعتين فقط. وكذلك الجهات المهنية التي تساهم مع المؤسسة في إقامة المؤتمرات والندوات فقد تم ذكر أسمائها فقط. والمقترح أن يتم عمل مدخل خاص للجهات التي تشترك معها المؤسسة في رسالتها، ويتم التعريف بالأنشطة المشتركة بينها وبين المؤسسة في صفحات خاصة والتعريف بطبيعة هذه الدورات أو المؤتمرات ومواعيدها وطرق الاشتراك بها والأساتذة والباحثين المشاركين في المؤتمر أو الدورة.

أما في الإطار المنهجي للموقع فقد جاءت بعض المعلومات مكررة في صفحاته مما سبب بعض الاضطراب حول معرفة علاقة هذه المعلومات بتلك الوحدة، فعلى سبيل المثال جاءت بعض المعلومات عن المؤتمرات في مدخل وحدة الاقتصاد الإسلامي، ثم تم تكرارها مرة أخرى في مدخل المؤتمرات وكان يمكن الإشارة إلى هذه المؤتمرات في مدخلها. كذلك بالنسبة لبعض البرامج الدراسية جاءت في مدخل التعليم والتدريب ثم جاءت مرة أخرى في مشروع المسلمين الجدد. وأيضا الدوريات والنشرات التي جاء التعريف بكل منها في مدخل الوحدة التي تنشرها ثم أعيد التعريف بها مرة أخرى في مدخل الدوريات.

ومن الناحية الجمالية فقد ظهرت بعض صفحات الموقع بخطوط أصغر من مثيلاتها، مما يجعل المتصفح للموقع يغير حجم النص من خلال المتصفح مع كل قراءة. وكان الأفضل هو توحيد حجم الخط عبر الصفحات كلها.

وفي الختام فإن هذا الموقع يعد متميزا إلى حد كبير في أنشطته، ونأمل إن شاء الله أن يتم تطويره بشكل أكبر ليخرج من الإطار التسويقي للمؤسسة إلى الإطار الأكاديمي وهو النموذج اللائق لمؤسسة كبيرة وعريقة ذات أهداف متميزة مثل المؤسسة الإسلامية.

❁❁❁

مستخلصات

أبحـــاث السنة الرابعة والعشرين

الأعداد (٩٣ ، ٩٤ ، ٩٥، ٩٦)

الأستاذ / إبراهيم محمد عبد الرحمن

مستخلصات أبحاث

من معالم الاقتصاد الإسلامي

د. السيد عمر
العدد: ٩٥
ص.ص: ١٩- ٤٠

هذا البحث يدور حول ثلاثة محاور: معالم الاقتصاد الإسلامي، تأصيل نظرى. ولمحات من معالم الدور الاقتصادي للصحابة. وحاجة الواقع الإسلامي للاقتصاد الإسلامي.

ويبدأ البحث بإعطاء مفهوم مبسط للاقتصاد، وهو: أنه علم اجتماعي يختص بدراسة إنتاج السلع والخدمات وتوزيعها واستهلاكها. ثم يعرض للمعنى اللغوي للفظة، لينفذ إلى بيان معالم الاقتصاد الإسلامي، والفوارق التى تميزه عن غيره، وهي فوارق غير مقصورة على تفرد الإسلام بنظام الزكاة وأحكام الربا، بل هناك الفارق الإيماني؛ إذ ينطلق الاقتصاد الإسلامي من التوحيد الخالص كما هو محدد في القرآن والسنة، هذا التوحيد الذي يقوم على: التسليم بأن الله خالق كل شيء ومالكه على الحقيقة، والإنسان مخلوق خلقه الله في أحسن تقويم، وفطره على الخير، واستأمنه على بعض ما لا قوام له في الوجود إلا به، من أشياء خلقها ا لله أيضًا بقدر في كون كل ما فيه يسبح بحمد الله في تناغم وفق سنن كونية.

فالتشريع في الاقتصاد الإسلامي وقف على الوحي، وعلى هذا فدور العقل فيه ليس التكوين، بل الاكتشاف مع البراءة من الهوى والغرض، ويعالج هذا التشريع أمور المرء في كل أطواره وفي الأنساق، من الأسرة حتى رابطة الشعوب الآدمية، وهو يرسم معالم الكسب المشروع وطرقه وآليات

حراسته ، ليس على مستوى الأمة الإسلامية فقط ، بل في علاقتها بالبشرية جمعاء .

والاقتصاد الإسلامي جزء من كلٍّ في تشريع الإسلام الكامل ؛ فالنشاط الاقتصادي الإسلامي تعبدي ومرتبط بالنية والسعي في سبيل الله ، مرتبط بالسعي على الصغار والأبوين المسنين وعلى النفس ، فلا موضع لفهم الاقتصاد الإسلامي بعيدًا عن أحكام الشريعة من جهة ، ومقتضيات العقيدة من جهة أخرى .

والاقتصاد الإسلامي يقوم على التوازن بين المتطلبات الروحية والمادية ، فهو يقوم على مفهوم الفطرة الذي يفترق عن مفهوم الطبيعة في الاقتصاد الغربي ، والفطرة ما دامت مخلوقة فإن لها بداية ونهاية ، وتتوقف بدايتها على توافر خصائص ، ويرتبط بقاؤها ببقائها، وتزول حتمًا بزوالها ، ويبقى التوحيد بذلك صافيًا بعكس الطبيعة التي يتحايل بها دعاتها للزعم بوجود معنى مطلق لا يفنى ولا يتحول ، ويفتحون بذلك باب الشرك والإلحاد على مصراعيه .

والاقتصاد الإسلامي ـ أيضًا ـ اقتصاد الملاك والعمال معًا، حيث يقوم على تكافل صاحب المال (المستخلف) مع صاحب القدرة على العمل (المرزوق بتلك القدرة) وفق منهج المالك الحقيقي الأوحد (الله سبحانه وتعالى) فالملاك والعمال بل كل الناس ـ في النظام الإسلامي ـ يجمعهم الاعتبار البشرى المتساوى ـ ودخول الاستخلاف في الملكية فيصل فارق للاقتصاد الإسلامي عن الرأسمالي والعمالي ، فالاستخلاف يشرك أصحاب الحاجة في المال الخاص والعام ، ويلزم من ينميه بضوابط الحِلّ والحرمة ، ومنفقه بعدم العبث والإسراف والتقتير ، ويقيم ميزانه على العدل المنبثق من التوحيد وليس على حيازة السيطرة ولا السعى إليها .

هذا فيما يتعلق بالفارق الإيماني وعناصره، وهناك فارق مفاهيمي ، وهو من أخطر الفروق بين الاقتصاد الإسلامي وغيره ؛ لتعلقه بإشكالية دقيقة، هي الاختلاف التام لمفاهيم محورية تحمل ذات المسميات في منظوره عن منظور غيره ، فالملكية ـ مثلاً ـ في منظور الاقتصاد الوضعي وظيفة اجتماعية ، أي منحة من المجتمع أو القانون الطبيعي ، وهي في منظور الإسلام شيء مخالف بالكلية ، فهي

القدرة الشرعية على التصرف ابتداء إلا لمانع شرعي ، والملكية على الحقيقة مقصورة على الله وحده ، وما يملكه غيره هو مجرد حق التصرف وفق الشرع.

والمصلحة التي يرتبط مفهومها في الاقتصاد الوضعي بالربح أو السعادة أو بتمكين طبقة من مقاليد القوة أو بميزان قوة دولة قومية في مواجهة غيرها ـ نجد لها مفهومًا خاصًا في المنظور الإسلامي يتجه إلى ثلاثة أنواع : مصلحة معتبرة شرعًا ، ومصلحة أهدرها الشرع فصارت مفسدة ، ومصلحة مرسلة.

ومعيار المصلحة في المنظور الإسلامي هو: حفظ الدين والنفس والنسل والعقل والمال، ويطلق على حفظ الحد الأدنى لها المصالح الضرورية ، وعلى الحد الأوسط: المصالح الحاجية ، وعلى الحد الأعلى : المصالح التحسينية .

وكذلك الزكاة تختلف عن الضريبة ، فهي نظام متكامل لتحويل كل أفراد المجتمع إلى مالكين لحد الكفاية على الأقل ، إن لم يكن لتحويلهم إلى دافعين للزكاة ... إن الزكاة ليست مجرد حق للمستحقين من مصارفها ، بل هي ـ أيضًا ـ عامل قوي في بذل الإنسان جهده لكي يكون من دافعها إلا لسبب خارج عن استطاعته .

وفي المحور الثاني يعطي البحث لمحات عن معالم الدور الاقتصادي للصحابة بوصفهم صفوة الأمة ، والجماعة المنظمة المستقيمة التى تعمل على إقامة فرائض الاستخلاف ؛ وذلك بالتكافل في الاجتهاد لتعيين أمر الله وريادة الأمة في تنفيذه .

ومن المعالم التى ذكرها البحث لدور الصحابة في مجال الاقتصاد : إدراكهم أن الاقتصاد مجرد كلمة في الجملة الإسلامية ، فعمر يقول : «لا يصلح للوالي أمر ولا نهي ، إلا إذا تحلى بقوة على جمع المال من أبواب حله، ووضعه في حقه، وبشدة لا جبروت فيها، ولين لا وهن فيه ،وعلم أنه لا أحد فوق أن يؤمر بتقوى الله ، ولا أحد دون أن يأمر بتقوي الله » . ولقد حدد عمر بن الخطاب أساس طاعة الرعية للحاكم بما يلى : أخذ المال من مآخذه التى أمر الله أن يأخذه منها ووضعه في المواضع التى أمر أن يوضع فيها ، وأن يدر الرزق على المجاهدين من المهاجرين والأنصار ، وأن يأخذ من أموال المسلمين صدقة يطهرهم بها ، ثم يردها على فقرائهم ،

وأن يوفى لأهل الذمة بعهدهم.

وقد طبقت الصفوة مبدأ التسوية في العطاء بين البشر بصرف النظر عن أي اعتبار آخر فيما هو دون حد الكفاية المطعم والمسكن والأدوات اللازمة للحرفة التي يعمل بها الشخص ووسيلة الانتقال والتعليم وما يكفي لقضاء الديون والزواج والنزهة والسياحة) .

قام الصحابة بمحاربة مانع الزكاة وتوظيف أموالها في الوصول بالمجتمع إلى حد الكفاية ، وأرسوا مبدأ المسئولية التضامنية بين الأجيال بعد حد الكفاية ، ووضعوا أربعة ضوابط للتوظيف السياسي للعطاء العام بعد حد الكفاية : البلاء في الإسلام ، والسابقة في الإسلام، والخدمات التي يقدمها المرء للإسلام ، ومطلق الحاجة . وربطوا العطاء بالإيجابية في المشاركة السياسية .

اعتبر الصحابة الأداء الاقتصادي الجيد عبادة ، والنشاط الاقتصادي للمجتمع هو الأصل وما عداه هو الاستثناء ،ومن ثم أكدوا على حرمة المال الخاص في زمن الاقتتال .

وفي المحور الأخير يحاول الباحث الكشف عن حاجة الواقع الإسلامي الماسة للاقتصاد الإسلامي ؛ لأنه النموذج الذي يتوافق مع البيئة الإسلامية، بل مع كل البيئات ، فالمجتمع الإسلامي جرب كل النماذج ، وأثبتت فشلها ، فلقد أثبتت الدراسات أن المنهج الرأسمالي لا يؤدي ـ حالة أخذ الدول النامية به ـ إلى تحول ملموس في مستوى معيشة ٨٠٪ من السكان ، بل يؤدي إلى تدهور مستمر في مستوى معيشتهم.

لقد أدت المناهج المستوردة إلى تمزيق وحدة العالم الإسلامي ، وكرست تبعيته الفكرية ، وزينت استقلاله ، وخلقت إحساسًا موهومًا بمشكلات لا وجود لها إلا بسبب الاستناد إليها ، ومن الأمثلة الصارخة على ذلك ما يسمي بأزمة السكان في العالم العربي ، وأدت إلى : ارتفاع أعباء المديونية العربية ، وابتزاز الأموال الفائضة ... الخ .

ويخلص الباحث إلى أن الاقتصاد الإسلامي فريد من نوعه ، وليس العالم الإسلامي هو المحتاج إليه بل العالم غير الإسلامي أيضًا ، خاصة وأن إرهاصات كثيرة تؤكد فشل النموذج الرأسمالي الذي هدم منظومة التوافق البيئي التي وهبها الله لهذه الكرة الأرضية التى هي ذرة في كون الله .

مستخلصات أبحاث

الموسيقي العربية (رؤية فلسفية)

د. بركات محمد مراد

العدد: ٩٥
ص.ص: ٤١-٨٦

هذا البحث رؤية فلسفية تأصيلية للموسيقى بوجه عام ،والموسيقى العربية بوجه خاص ؛ لأن الظاهرة الموسيقية ظاهرة بالغة التعقيد ، من حيث : تاريخها ونشأتها ، وآثارها الاجتماعية والتربوية ، ودلائلها الحضارية والقومية ، وتنوعها وارتباطها بغيرها من الفنون ، فالموسيقى لم تنشأ كفن مستقل بذاته كالشعر مثلاً ، ومع ذلك أصبحت أكثر الفنون استقلالاً ، فمع تطور الآلات الموسيقية أصبحت فنًا خاصًا قائمًا بذاته له وسائله التعبيرية الخاصة التي يستغنى بها عن سائر الفنون .

والموسيقي ناشئة من العاطفة لكي تحرك العاطفة ، فهي في أساسها تعبير عن المشاعر في شكل فنى قوام أسلوبه الإيقاع والنغم ، ولكن جذورها متغلغلة في تربة الواقع الفعلي ، فهي نتاج البشرية حين تعلو على التجربة؛ إذ تتبلور المشاعر في أنغام حسية وإيقاعات متحركة ، تنقلنا إلى قمم شفافة من النشوة الوقتية .

وللموسيقى القدرة على تخليصنا من القلق والهموم ، وهي وسيلة للاتصال تفوق فعاليتها وقدرتها على الإثارة الانفعالية ، بل ونستطيع أن ندرك من خلال موسيقى شعب من الشعوب ـ إذا كانت صادرة عن أصالة وصدق ـ صورة دقيقة ترسم ملامح ودرجة رقيه ، كذلك تقوم الموسيقى بدور مهم في التقريب بين الشعوب ؛ لأنها تنفذ إلى طبائع الجماعات البشرية المختلفة ،

وتستخرج منها مكنونها ، وتكشف للآخرين عن جوهرها .

ويعني مصطلح «موسيقى» عند علماء الموسيقى ذلك الفن أو العلم الذي يجمع الأصوات البشرية أو الأصوات الآلية أو كليهما ، وما يصدر عنها من نغم ؛ لكي تكون تشكيلة متنوعة من التعبيرات الجمالية أو المشبعة للعاطفة ، تنبع من نظام عقائدى كامن في أساس ثقافة معينة .

وقد انتقل هذا المصطلح من اللغة اليونانية إلى اللغة العربية على يد المسلمين الذين عاشوا في القرن الثامن حتى القرن العاشر ، عبر التاريخ الإسلامي .

واهتمام العرب بالموسيقى قديم ؛ لارتباط الشعر العربي بالبحور والإيقاعات الموسيقية المرتبطة بهذا الشعر، ولارتباط الموسيقى باللغة العربية التى هي لغة موسيقية تعتمد على الأذن والسماع ؛ لارتباطها بالقرآن الكريم الذي يحدث ترتيله إيقاعًا موسيقيًّا تتردد أصداؤه بين القارئ والسامع ، وهو وجه من وجوه القرآن الكريم المعجز ، ولعل هذا هو الذي حدا برسول الله صلى الله عليه وسلم أن يقول لأبي موسى عبد الله بن قيس الأشعرى ، ذلك الرجل حسن الصوت : «يا أبا موسي لقد أوتيت مزمارًا من مزامير آل داود» .

ولم يجد المسلمون غضاضة في الاهتمام بالموسيقى والغناء ، خاصة عندما تكون طريقًا إلى تهذيب النفس ، أو مصاحبة لمناسبات اجتماعية ودينية عزيزة ، وقد بلغ اهتمامهم أن أجادها الخلفاء والأمراء ، أمثال الواثق بن المعتصم الذي كان يقول عن الغناء : «إنما هو فضلة أدب وعلم مدحه الأوائل، وكثر في مكة والمدينة» يشير بذلك إلى الغناء العربي المتقن الذي كان ثمرة المجتمع الإسلامي الأول لا الغناء المنحدر المتدهور.

وهناك مستويات متدرجة للموسيقي، تأتي التلاوة القرآنية على قمتها ؛ حيث حازت على أعلى درجات الأهمية والقبول ... ولكن لم يحدث أن اعتبر المسلمون هذا الترتيل ضربًا من ضروب الموسيقى رغم تطابقه مع كل مواصفات التعريف التى أشرنا إليها سابقًا . ومن المستويات الموسيقية التى تقترب من الترتيل القرآني : الأذان وتهليل الحجيج وما يتغنى به من مديح

لله تعالى أو النبي صلى الله عليه وسلم . وهناك ثلاثة مستويات أخرى تعتبر حلالاً من الناحية الشرعية : أولها : تشمل ضروب الموسيقى العائلية وموسيقى الحفلات، مثل: أهازيج النوم للأطفال وأغاني النساء وموسيقى الأعراس والاحتفالات الدينية والعائلية . وثانيهما : الموسيقى المهنية ، وتشمل أغاني القوافل ، مثل : الحداء والرجز والركبان وترانيم الرعاة . وآخرها : موسيقى الحرب الجماعية التى تستخدم لتحميس الجنود في المعركة . وكلما التزمت هذه الموسيقى بالمثل الأخلاقية والجمالية للمجتمع زادت درجة تقبلها . ثم تأتي الموسيقى المرتبطة بأصول جاهلية غير إسلامية على مستوى دون ذلك . وأحط المستويات الموسيقية تلك الموسيقي المثيرة للشهوات التى يرتبط أداؤها بالممارسات المنكرة ، مثل : شرب الخمر والمسكرات والفسق والفجور وغيرها ، وقد أجمع المسلمون على رفضها .

ثم تعرض البحث لأبرز مؤلفات العرب في الموسيقى ، وهي مؤلفات للعلماء والأدباء والفقهاء ، بداية من العصر الأموى الذي ظهر فيه أول كتاب عن الأصوات والغناء عنوانه «كتاب النغم» واستمرت حركة التأليف قرونًا عديدة وحتى يومنا .

وحاول البحث أن يعرض لتجارب العلماء والفئات الإسلامية مع الموسيقى، فعرض لتجربة الغزالي الذي ألف كتابًا رائعًا عنوانه «آداب السماع والوجد» حيث رأى أن الصوت الجميل يثمر في القلب ثمرة تسمى «الوجد» وأيقن أن السبيل إلى استثارة القلوب والنفوس هو الصوت الجميل . وعرض كذلك لتجربة الصوفية الذين أغنوا الغناء والموسيقى في العالم العربي بمختلف المقامات والأنغام ؛ لأن انتشار طرقهم ومجامعهم في مصر والشام والعراق وفارس وتركيا والهند قد ساعد على التداخل والتمازج بين ألوان الغناء والموسيقى في هذه الأقطار ، كما أنهم بحكم اتصالهم الوثيق بالعامة وتغلغلهم في مختلف الطبقات الشعبية قد أتاحوا الفرصة لظهور أصحاب الأصوات والمواهب الفنية من أبناء هذه الطبقات في حلقات الذكر ومحافل الإنشاد .

ويقف الباحث عند تجربة التوحيدي في كتابه «الإمتاع والمؤانسة» الذي يتحدث فيه عن الموسيقى والغناء ،

ومشاهداته للمغنين والغناء ، وهيئاتهم ، وحركاتهم في التمهيد للغناء ، وفي أثنائه ، وأثر الغناء على السامعين ... ويشير الباحث أيضًا إلى اهتمام التوحيدي بالموسيقى وتقديره لها ، وبيانه فائدتها للحياة وأثرها في تهذيب النفس واستشعار الجمال ، وسمو الإحساس والمشاعر .

ويرى الباحث أن الموسيقى تعبير جمالي يتبدى في أسلوب تشكيلها ، في توافقها وتقابلها ، في تحليقها واقترابها ، وفي قوتها المتزايدة والمتلاشية . ومن ثم فالموسيقى رفيعة القدر من حيث القيمة الجمالية لا القيمة الفنية التشكيلية فحسب ، وذلك إذا كان لها صلة وثيقة بالقيمة الأخلاقية في معناها الواسع .

وينهي الباحث بحثه ببيان مميزات وخصائص الموسيقى العربية ، ليختتم قائلاً : لابد أن يكون من أولويات السياسية الثقافية في عالمنا العربي والإسلامي مبدأ الحفاظ على التراث التقليدي ، وعلى هذه الجذور الأصيلة في صور مدروسة علميًا ؛ لكي تظل محفوظة بصورها النقية وبنفس آلاتها وجمالياتها ،ولكي تظل المعين والمنبع الذي تستقى منه عناصر التطوير والإبداع العربي .... والإصرار على أن يكون تعميق التراث الموسيقى من الأركان الرئيسية في الدراسات الموسيقية التخصصية في معاهد الموسيقى العربية ، على أن يكون الاهتمام منصبًا بشكل خاص على مقومات التراث وإمكانات استلهامه استلهامًا يوائم بينها وبين التأثيرات الغربية الوافدة ، ويصنع من تضافرهما نسيجًا سداه التراث ، ولحمته من مخيلة المبدع ، وخبرته بالغرب وبغيره، وناتجة عن إبداع فني صادق يمكن أن يرقى حقًا للعالمية .



تجديد الفكر الاجتهادي

أ.د. جمال الدين عطية

العدد: ٩٦
ص.ص: ٣١ – ٥٠

يتعرض هذا البحث لقضية تتعلق بالاجتهاد الذي يظن معظم العلماء المعاصرين أن المطلوب منه حاليًا يقتصر على الإفتاء في المسائل المستجدة كأحكام التأمين ونقل الأعضاء ، مما تقوم به المجامع الفقهية المعاصرة .

وقد قام الباحث في سبيل عرض هذه القضية بإطلالة موجزة بحث فيها عددًا من المسائل المحورية :

الأولى : توسيع مجال الاجتهاد عن المفهوم التقليدي الفقهي ؛ لأن الاجتهاد قرين الإبداع ، أو هو نوع من أنواعه في مجال خاص ، ومن مجالات الاجتهاد التى حددها الباحث : الاجتهاد في المستجدات ، سواء علىالمستوى الجزئي كفوائد البنوك ، أو نقل الأعضاء ، أو التأمين على الحياة...الخ ، أو على المستوى الكلي كدور الدولة في مجال الاقتصاد . ومن مجالاته أيضًا : أن يقوم الفقيه المعاصر بالمعالجة الواقعية للأوضاع المعاصرة ، فلا يقف عند البحوث النظرية المثالية ، وإنما ينزل إلى الواقع ليبدي فيه رأي الشريعة.

ويرى الباحث ضرورة إعادة النظر مجددًا في المسائل القديمة، فإنه من المقرر أن لتغيير ظروف الزمان والمكان والأشخاص أثره في تغير الاجتهاد والفتوى، ومن ثم فإن حصر دور المجتهد على الانتقاء من بين الآراء رأيًا يكون أصلح أو أرفق ، أو أنه يختار أحدها دون أن يقول برأي ، يعتبر حجرًا على المجتهد لا أساس له من الشريعة .

الثانية : الحاجة إلى تجديد المنهج ؛ لأن علم الفقه الإسلامي المنهجي (أصول الفقه) قد نما وتطور في القرون الأولى ثم توقف عن النمو والتطور ، ومن ثم دعت الحاجة إلى تجديده واستقصاء المسائل التى تحتاج إلى تجديد، وأولى هذه المسائل : تحويل الإجماع والاجتهاد والشورى إلى مؤسسات ، وهي فكرة قديمة ، فقد أنشئ بيت مال الزكاة والمسجد والمحتسب للأمر بالمعروف والنهى عن المنكر .

الثالثة : موقف المجتهد من النصوص في العصر الحاضر :

ويرى الباحث أن يقوم المجتهد : إما بالاستنباط المباشر من النصوص العامة التى قررت العدل والإحسان والرحمة والبر والإصلاح .. الخ ، وإما إقامة نظريات من أحكام الفروع ؛ حيث إن ذلك يجمع بين التقيد بالثوابت من النصوص والمرونة في المتغيرات ، بما يحافظ على روح الشريعة وليس على نصها فحسب .

الرابعة : تكوين المجتهدين :

يرى الباحث في هذا الشأن : أن المجتهد المعاصر لا يكفيه أن يدرس نتفًا من العلوم التى أصبحت الآن تخصصات عامة ، تشمل تخصصات دقيقة داخل كل منها ، فلابد لوجوده وقيامه بمهمته من إعداده تخصصيًّا لا في الجانب الشرعي فحسب ، وإنما في جانب التخصص الذي يتجه إليه ، سواء في الاقتصاد أو الطب أو الاجتماع أو علم النفس ، أو غير ذلك من المجالات .

الخامسة : العلة والحكمة :

وهي مسألة من مسائل التحديد في أصول الفقه تتمثل في اللجوء عند القياس إلى الحكمة من حكم الأصل لتطبيقه في الفرع إذا لم تحقق العلة الحكمة المقصودة... وهذه المسألة لم تكن ظاهرة الفائدة في البداية ؛ حيث كانت ظروف الحياة قريبة من ظروف عصر الرسالة ، بحيث يسهل وجود نص تقاس عليه الوقائع الجديدة ، ولكن مع تطور الحياة وجدت وقائع بعيدة كل البعد عن الاشتراك في علة حكم الأصل ، ومن هنا بدأ التفكير في صورة جديدة من صور القياس .

السادسة : الاستنباط من القواعد:

تنحصر فائدة القواعد في ضبط أحكام الفروع التى تنطبق عليها ، والقاعدة أغلبية ، بمعنى أنها لا تنطبق على جميع الفروع ، وكون القاعدة مبنية

على الأغلبية لا يفيد أكثر من كونها ظنية، ولكن هذا لا يقدح في صلاحيتها للاستدلال والاستنباط .

السابعة : تطوير مباحث مقاصد الشريعة :

فمنذ كتاب الموافقات للشاطبي الذي يعتبر قفزة في تاريخ المقاصد كتب كلٌّ من : الظاهر بن عاشور ، وعلال الفارسي في منتصف هذا القرن في الموضوع نفسه ، ثم تجدد الاهتمام فصدرت خلال السنوات العشرة الأخيرة عدة كتب وبحوث وما زال الاهتمام متواصلاً ، كما كتب الباحث في الآونة الأخيرة كتابًا تناول فيه كيفية تطوير مباحث مقاصد الشريعة.

الثامنة : الاستدلال بالمقاصد :

وهذه المسألة تتعلق بالاستدلال بالمقاصد عن طريق المصالح المرسلة ، فعلى سبيل المثال : أصل حفظ العقل بتحريم شرب الخمر الذي يمكن نقل حكمه بطريق القياس العادي إلى باقي أنواع المسكرات بجامع الإسكار بينهما ، ويمكن التوسع ، فينقل حكم التحريم إلى كل ما يؤثر في العقل ـ وإن لم يسكر ـ كالمخدرات ... إلخ .

التاسعة : علاقة أصول الفقه بالعلوم الأخرى :

ويرى الباحث أن علم العقائد هو أعلى العلوم ، يليه العلم الخاص بالقيم الأخلاقية العامة ، ثم النظرية العامة للشريعة شاملة علم أصول الفقه ، ثم تأتي باقي العلوم الشرعية وغير الشرعية، ومع ما ينتج عن هذا الترتيب من تأثير العلم الأعلى على العلم الأدنى منه مرتبة.

هذه بعض أهم النقاط التى عرض لها الباحث تدور حول ما يطلق عليه البعض تجديد أصول أو الاجتهاد في أصول الفقه، ويرى الباحث أنها مسألة مشروعة ، فليس هناك مبرر للانزعاج من بحثها ، كما يحدث لكثير من العلماء المعاصرين.

مستخلصات أبحاث

اتجاهات حديثة في الخدمة الاجتماعية الأمريكية

(1) العوامل الروحية في الخدمة الاجتماعية

Spirituality in social work

د. إبراهيم عبد الرحمن رجب

العدد: ٩٦

ص.ص: ٨١ – ٩٨

يبدأ الباحث بحثه قائلاً: تتميز الخدمة الاجتماعية في الولايات المتحدة الأمريكية بالدينامية والتطور المستمر، والذي يتجلي بوضوح في سرعة استجابة المهنة للتغيرات الاجتماعية التى يموج بها المجتمع الكبير من حولها، وسرعة متابعة، واستيعاب المشتغلين بتعليمها لكل جديد من التطورات والبصائر العلمية التى تظهر في العلوم الاجتماعية ومهن المساعدة الاجتماعية الأخرى، كما يتجلي في سرعة استجابة ممارسيها لما تدعو إليه عمليات المراجعة المستمرة لمدى فاعلية المهنة في تحقيق أهدافها من تعديلات؛ مما انعكس بوضوح على الثراء العظيم للكتابات المهنية التى تسجل تلك التطورات المستمرة، سواء في التنظير أو في الممارسة.

ثم يعرج الباحث على قضية البحث الأساسية ألا وهي قضية العوامل الروحية والدينية في الخدمة الاجتماعية في الولايات المتحدة، وهي ليست وليدة اليوم؛ إذ بدأ الاهتمام بها منذ العقدين الماضيين اللذين شهدا ظهور عدد هائل من المقالات التى نشرت في الدوريات العلمية الشهيرة في محيط الخدمة الاجتماعية، كما شهدا إجراء عدد كبير من البحوث وعقد العديد من

المؤتمرات حول الموضوع ، إلا أن السنوات الخمس الماضية قد شهدت عددًا من التطورات الهامة التى تعتبر علامات بارزة على الطريق لهذا الاتجاه الحديث ، تدل على أن المهنة قد أدركت أن أخذ العوامل الروحية والدينية في الاعتبار في ممارسة وتعليم الخدمة الاجتماعية هو الضمان لتحقيق المهنة لفاعليتها في تحقيق الأهداف التى يتوقع المجتمع منها أن تحققها، ثم شرع الباحث في بيان أهم هذه المعالم .

وينتقل الباحث إلي بيان مراحل تطور العلاقة بين الدين والنواحي الروحية والخدمة الاجتماعية ، وهي مراحل ثلاث : مرحلة الأصول الدينية الطائفية ، ومرحلة المهنية والعلمنة ، ومرحلة عودة الاهتمام بالنواحي الروحية من جديد .

ولقد حاول كاند أن يتتبع الطرق التى يستخدم بها المشتغلون بتعليم الخدمة الاجتماعية في الولايات المتحدة الأمريكية اصطلاحات النواحي الروحية والدينية ، فوجد الأخصائيين الاجتماعيين قد كانوا في الماضي أكثر استخدامًا لاصطلاح الدين من اصطلاح العوامل الروحية ؛ لأنهم كانوا ينطلقون عادة من تقاليد دينية محددة ، كالمسيحية أواليهودية ، ولكنهم منذ الستينات قد بدءوا يوسعون نطاق اهتمامهم ؛ ليمكنهم الاستجابة للتنوع الكبير في المعتقدات الدينية الأخرى الموجودة في الولايات المتحدة كالبوذية والهندوسية والإسلام ، ومن هنا بدأ مفهوم العوامل الروحية يصبح أكثر في الكتابات المهنية.

وقدمت فنسنتيا جوزيف عام ١٩٨٧م تعريفًا للعوامل الروحية على أنها «البعد الكامن وراء الوعي ، الباحث عن المعنى ، الباحث عن الوحدة مع هذا الكون ومع كل الأشياء ، والذي يمتد ليشمل استشعار المتعالي ذي القوة الأعلى منا» .

وبطبيعة الحال فإن العوامل الروحية معنية بالجوانب الروحية لخبرتنا ، وبهذا المعنى الضيق فإن العوامل الروحية تشير إلى المكون الروحي لخبرة الفرد أو الجماعة ، فالروحية هنا تشير إلى بحث الإنسان عن الشعور ، بمعنى العلاقات المشبعة أخلاقيًا بين الإنسان وغيره من الناس، شمولاً للكون المحيط ، وكأساس لوجودنا في هذه الحياة .. سواء فهم الفرد ذلك في إطار الإيمان بوجود الله ، أو عدم الإيمان ، أو الإلحاد ،أو أي

توليفة من هذه جميعًا.

وعن ممارسة الخدمة الاجتماعية في ضوء التوجه الروحي يقول الباحث : «الممارسة الواعية بالعوامل الروحية هي علاقة مساعدة يرتبط فيها النمو الشخصي والنمو المهنى للأخصائي الاجتماعي الذي يدخل في حوار مع العملاء حول الأطر الأخلاقية والمعنوية التى يتبنونها ، وحيث يدرك الأخصائي الاجتماعي قيمة مختلف التعبيرات التي يعبرون بها عن النواحي الروحية ـ الدينية منها وغير الدينية ، بما يدعم التواصل إلى حلول خلاقة للأزمات الحياتية التى تواجههم ، مع الاتصال بالموارد الروحية المتنوعة المطلوبة وفق حاجة العملاء » .



الهجرة السياسية في الإسلام النظرية والواقع والأسئلة

د. علي القريشي

العدد: ٩٦
ص.ص: ٥١ – ٨٠

الهجرة - كما يعتبرها الباحث - ظاهرة شهدتها البشرية منذ القدم ، و لم يزل الناس أفرادًا وجماعات في حركة مستمرة يتنقلون من مكان إلى آخر ، فالبعض يترك وطنه لجفاف يحدث أو قحط أو زلزال يقع ، أو فيضان يجرى ، أو أمراض فتاكة تحل ، أو نحو ذلك من الظروف والكوارث الطبيعية ، بينما يترك آخرون مواطنهم بحثًا عن مراكز الرزق أو لتحسين مستوى المعيشة . وتعد ظروف العمل التجاري ومقتضياته من أسباب الهجرة أيضًا . وثمة فئة تشد الرحال إلى بلاد أخرى لأسباب علمية.. ولكن هناك أسباب أخرى للهجرة تتميز بارتباطها بالمعتقد أو الرأي ، حيث يترك عدد غير قليل من الناس أوطانهم لأسباب دينية أو فكرية أو سياسية .

وهجرة المعتقد والرأي تأخذ منحيين هما: المنحنى التبشيري الذي يتجلى حين يؤمن الإنسان بعقيدة أو رسالة ويسعى إلى التبشير بها. والمنحى السياسي الذي يحدث نتيجة لقهر أو ضغط تمارسه السلطة الحاكمة على المهاجر لأسباب سياسية بصفته يحمل عقيدة ، أو تصورًا سياسيًا مخالفًا لعقيدة أو تصور السلطة.

ولهذا المنحنى من الهجرة حالتان : الأولي : طابع سلبي يتمثل في الوضع الذي يجد فيه الشخص المخالف نفسه، في وضع المطارد أو المحاصر. والثانية: ذات طابع إيجابي يتمثل في وضع الشخص الذي يرى أن بلدًا ما يتجسد

فيه النموذج العقيدي أو السياسي أو الحضاري الذي يؤمن به .

وتقوم الدراسة في هذا البحث على الهجرة بمنحناها السياسي بحالتيه : السلبية والإيجابية ، فيعرض للهجرة السياسية في الإسلام ـ النظرية والمضمون.

والهجرة في مدلولها السياسي الإسلامي تعنى مغادرة المسلم للأرض التى يستوطنها والمجتمع الذي يعيش فيه إلى أرض ومجتمع آخرين ؛ وذلك تعبيرًا عن رفض الاندماج بالنظام السياسي القائم ومعارضة الحالة السياسية القائمة التيتمارس في ظلها المظالم والمفاسد، وتنتهك عبرها الحقوق والحريات . كما تتجلى هذه الهجرة على مستوى آخر في الحالة التى يُعبر من خلالها عن تحديد مركز الانتماء السياسي ، وذلك بالإسهام الفعلي والالتحام العضوي في بناء المشروع الحضاري الإسلامي في المكان الذي تتوفر فيه شروط «دار الإسلام» .

وعلى هذا الأساس يمكن القول بأن الهجرة السياسية الإسلامية تنطوي على النوعين : السلبي والإيجابي ، اللذين يمكن وصفهما بـ «هجرة الاستضعاف» و« الهجرة إلى دار الإسلام» .

وهجرة الاستضعاف تقع في ظل النظم التى يجد فيها المسلم الملتزم صعوبات في ممارسة الفروض والواجبات الشرعية ، أو يلقي في إطارها التعسف والاضطهاد أو المطاردة والحصار ؛ فيصير البحث عن مكان آخر لا مفر منه.

إن هجرة الاستضعاف قد تتم باتجاه موطن غير إسلامي ، كما فعل أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم في بداية الدعوة حينما هاجروا إلى الحبشة . كما يمكن أن تتم باتجاه موطن تتوفر فيه شروط دار الإسلام إذا ما وقع الاستضعاف والقهر على المسلم في بلده. والهجرة في ظل الأوضاع السياسية ضمن هاتين الحالتين تبدو ملزمة ، ولكن في حالات قد لا تكون الهجرة مستحسنة حتى مع الاستضعاف ، إذا كانت تلك الهجرة تمنح الأعداء فرصة التمكن فوق الأرض على النحو الذي يهدد الوجود الإسلامي : عقيدة أو جماعة .

ويحاول الباحث أن يبرز المعطيات التربوية والحركية للهجرة السياسية في حالة الاستضعاف : المعطى التربوي

الصيـاني ، والمعطى الـتربوى النمـائي ، المعطى الحركى التغييري .

أمـا الهجـرة إلى دار الإســلام فتعد مدرسة لترسيخ الهوية وتعميق الانتماء ، فضـلاً عن كونهـا إطارًا عمليًـا لتنميـة الشعور العالي بالمسئولية وتأكيد روحية النضال، والتضحية . فالمهاجر في كل ما يتركـه وراءه من أهل وأرض إنمـا يمارس فعلاً قويًـا على صعيـد نمو الذات وترقيـة المسلك الإسـلامي الذي يجسـد الانحياز الحاسـم للمشـروع الحضـاري ومرتكزه الكياني (دار الإسلام) .

ومن المعطيـات التربويـة والحركيـة للهجرة إلى «دار الإسـلام» : أنهـا تعبير عن سلوك جهادي لا يلجأ إليه إلا الناس المبدئيون الذيـن لا يـالون بمـا يلحق بهم مـن خســائر ماديـة أو مـا يلاقونــه من مشــاق ومتـاعب ، وأنهــا تـأكيد لمبدأ التــآخي الـذي ينطـوى على المـوالاة والنصـرة ، **﴿إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ﴾** ، **﴿وَمَنْ يَتَوَلَّ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَالَّذِينَ ءَامَنُوا فَإِنَّ حِزْبَ اللَّهِ هُمُ الْغَالِبُونَ﴾** .

وإذا كـانت الهجرة ظـاهرة وحكمًـا شــرعيًا ، قد ارتبطت بحالـة تاريخيـة هي هجرة المسـلمين مـن مكة إلى الحبشـة في مرحلـة الاستضعاف ، وهجـرة المسلمين من مكــة إلى المدينـة أثنــاء قيـام الدولـة الإسلامية ، فإن تكرار هذين الطرفين في العصـر الحديث ليس بمســتبعد ، بل هما حقيقة عاشـها بعض المسلمين في عصور مختلفــة ، كمـا يعيشــها البعض منهم في أكـثر من مكان في أيامنـا ، فهناك هجرة معاصرة .

على أنه ثمـة نماذج سلبية تفرزها هذه الهجرة ، ولا يمكن التغـاضي عنهـا ، من تلـك النماذج: المهاجر التاجر ، والمهاجر المشـغول بالزعامـة، والمهـاجر النفعي ، والمهــاجر المفتون، والمهــاجر الســائح ، والمهــاجر المنعـزل ، والمهــاجر المنــان ، والمهـاجر بالصدفة ، والمهـاجر المتسول ، ويبقـي النمـوذج الإيجــابي مـن الهجـرة المعاصرة ، وهو المهاجر في سبيل الله.

والمهــاجر في ســبيل الله هـو المؤمن الــذي يرفـض التعــايش مـع الكفـر أو الظلـم، ويأبى التكيف مـع حالات القهر والفســـاد ، ولا يســكت عـن انتهـاك الحرمـــات أو العـدوان علـى الحقـوق والحريــات ؛ لأن البقــاء في ظـل واقـع كذلك وحـالات كتلـك يتطلب منـه أن يكـون مقاومًا أو شــهيدًا ، وإلا فالهجرة إلى حين .

ويشـير البــاحث في نهايـــة البحث

إشـكاليات الهجرة ، أولاً : إشـكاليات الاستيطان في موطن الهجرة الإسلامي ، وبخاصـة في العصر الحـاضر ، إذ الهجرة تنطـوي على بعـض الإشـكاليات التى تدفـع أكـثر الـدول إلى الأخـذ ببعـض التحفظـات والشروط إزاء السماح بها، فـإن شمول دار الإسـلام بهـذا الأمر لا يلغـي أصل المبـدأ ومـا يـترتب عليـه من استقبال وإيواء واستيعاب وبذل وإخاء . وثانيًا : إشـكاليات الاستيطان في موطن الهجرة غير الإسلامي، وهنا ينبه الباحث بـأن المهـاجر الذي لا يمكنـه تجـاوز فتنـة الاغتراب ، ولا يقوى علـى الالتزام التام بدينه وسلوكياته في البلدان غير المسلمة، فـإن الأولى به ألا يهاجر إلى تلك البلدان ابتـداء ، وعليـه أن يختـار بلدانًـا أخرى ليس فيها مثل تلك الابتلاءات الخطيرة ، بخاصـة إذا كـان يعيـل أولادًا ذكورًا أو إناثـاً ، ولا يضمن مـع تلـك الابتلاءات اسـتمرار تنشـئتهم علـى خط التدين ، والاستقامة فمـن وجد نفسـه في مأزق كهذا ، لابد أن يحزم أمتعته ويهجر ذلك الموطـن إلى حيث المكـان الذي يـأمن فيه على دينه ودنياه .

مستخلصات أبحاث

الوسط:
مفهومه. مجالاته. تحديده في الاقتصاد الإسلامي

أ. د. نعمت عبد اللطيف مشهور

العدد: ٩٦
ص.ص: ٩٩ – ١٣٦

إن المدخل القيمي للمنظور الإسلامي في رسالته الحضارية للأمة يشتمل على العديد من العناصر متتابعة الحلقات، متراكمة المستويات، تكون فيما بينها إطارًا معياريًّا للظواهر الاقتصادية والاجتماعية والسياسية، خصت الباحثة منها بالدراسة مبدأ الوسط؛ ذلك أن الأمة الإسلامية تنفرد بهذه القيمة التى لم تكن لأمة من قبل، فلم يرد في الكتب المقدسة أو الشرائع السابقة على الإسلام أن وصفت أمة بأنها أمة وسط، وصبغت هذه الخصيصة جميع مفاهيمها الدينية والدنيوية، وكل تصرفات أفرادها وسلوكهم.

وتحاول الباحثة في ورقتها البحثية هذه الوصول إلى معيار للوسط الإسلامي يمكن بواسطته تحديد الوسط لكل المتغيرات والعلاقات والتصرفات الاقتصادية، وذلك من خلال التعرف على:

١- مفهوم الوسط الإسلامي.
٢- مجالات الوسط.
٣- تحديد معيار الوسط.
٤- تطبيق معيار الوسط في الاقتصاد الإسلامي.

١- مفهوم الوسط الإسلامي:

أ- الوسط في اللغة: وسط الشيء -في لغة العرب- ما بين طرفيه وهو منه، وكل موضع صالح فيه فهو وسط، والوسط – أيضًا – هو المعتدل من كل شيء.

ب- الوسط في الاصطلاح: معناه الاعتدال والبعد عن الغلو، ويأتي في معنى الأفضل؛ إذ إن الوسط بطبيعة

الحال محمي من العوارض والآفات التي تأتي أطراف الشيء، وقد استعمل الوسط في الفضائل، ثم صار وصفًا للمتصف بالفضائل.

جـ الوسط في القرآن الكريم: جاء ذكر الوسط في القرآن الكريم بصور مختلفة في خمسة مواضع: الأول: ﴿وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا﴾ (البقرة: ١٤٣) أي متوسطين بين الغلو والتفريط. والثاني: ﴿فَكَفَّارَتُهُ إِطْعَامُ عَشَرَةِ مَسَاكِينَ مِنْ أَوْسَطِ مَا تُطْعِمُونَ أَهْلِيكُمْ أَوْ كِسْوَتُهُمْ أَوْ تَحْرِيرُ رَقَبَةٍ﴾ (المائدة: ٨٩) أي من خير ما تطعمون أهليكم. والثالث: ﴿حَافِظُوا عَلَى الصَّلَوَاتِ وَالصَّلَاةِ الْوُسْطَىٰ﴾، حيث إن الصلاة الوسطى هي أفضل الصلوات وأعظمها أجرًا؛ ولذلك خصت بالتنبيه على المحافظة عليها، وقيل: إنها وسط بين الصلوات. والرابع: ﴿قَالَ أَوْسَطُهُمْ أَلَمْ أَقُلْ لَكُمْ لَوْلَا تُسَبِّحُونَ﴾ (القلم: ٢٨) أوسطهم: أمثلهم وأعدلهم قولاً، وأصدقهم. والخامس: ﴿فَوَسَطْنَ بِهِ جَمْعًا﴾ (العاديات: ٥)، توسطن بهذا الوقت جموع الأعداء، فالوسط كما ورد في القرآن بمعنى التوسط في المكان والمكانة أو الترتيب، وورد بمعنى الأفضل والأمثل والأكثر خيرًا، وهو الغالب.

٢ـ مجالات الوسط:

أـ مجالات الوسط في المفهوم الإسلامي، وتتضح روح الوسط ومفهومه في مختلف المجالات: العقيدية والعلمية والتشريعية والأخلاقية.

ب ـ مجالات الوسط في الاقتصاد الإسلامي، وتتجلى في: مجال المصالح والحريات الاقتصادية، ومجال الحقوق والواجبات الاقتصادية، ومجال الملكية، ومجال الموازنة بين حق كل من البائع والمشترى، ومجال الإنفاق من حيث: عدم الإسراف أو التقتير، والموازنة عند الإنفاق بين مصالح الدنيا وثواب الآخرة.

٣ـ تحديد معيار الوسط:

الوسط الإسلامي ليس نقطة يمكن تحديدها رقميًا، تنطبق في جميع الأحوال والأزمنة، وإنما هو تحقيق إشباع المقاصد الشرعية داخل المساحة الممتدة، بين كل من الحدين الأدنى (الضروريات) والأعلى (التحسينات) مع محاولة توسطهما، والوصول قدر الطاقة إلى الالتزام بالمستوى الأوسط (الحاجيات الكفائية)، ويرتبط المدى اتساعًا وضيقًا

بالظروف والإمكانيات الزمانية والمكانية للفرد والجماعة .

٤ـ تطبيق معيار الوسط :

إن تحديد معيار الوسط الإسلامي بمدى وليس برقم محدد أو نقطة معينة، قد يزيد من جدوى تطبيقه على المتغيرات الاقتصادية ؛ حيث يسمح لها بالتكيف مع مختلف الظروف المكانية والزمانية بما تحمله من اختلافات في مستويات الأسعار والتكنولوجيا ، فعند تطبيق معيار الوسط على الاستهلاك يعمل على المحافظة على المقاصد الشرعية من : دين ، ونفس ، ونسل ، وعقل ، ومال ، مع إشباع الحاجيات ثم التحسينات كذلك. وعند تطبيقه على الإنتاج ، يكون الإنتاج الوسط هو الذي يوجه إلى إنتاج السلع اللازمة للمحافظة على المقاصد الشرعية. وعند تطبيقه عتلى الإنفاق ، يتحقق الوسط في الإنفاق بتحقيق مقاصد الشريعة فيما بين مستوى الضروريات ومستوى التحسينات، حتى لا يدخل المال دائرة الاكتناز والبخل والتقتير المذمومة أو يقع في دائرة الإسراف والتبذير والسفه المذمومة .

وتخلص الباحثة إلى أن الوسط ، ليس مجرد التوازن بين أطراف متنافرة ، وإنما هو الوضع الأمثل والأفضل لكل فكر وعمل يتمسك بهذه القيمة ، كما أنه سمة أمة الإسلام ، فتبين الآيات والأحاديث أن قيمة الوسط تحكم مختلف مجالات الفكر والعمل الإسلامي ، ويتضح ذلك بصورة خاصة في مجالات الاقتصاد الإسلامي ، بما يحقق الخير لطرفى عملية اقتصادية ما، ويعتبر معيار الوسط الإسلامي الوسيلة التى تعيننا على التعرف على الوسط لكل متغير اقتصادي ، فهو المدى الذي يشمل تحقيق مقاصد الشريعة بعيدًا عن التقصير الذي يهدد بالهلاك ، لعدم تحقيق الضروريات ، وبمنأى عن الإفراط والإسراف المهلكين للموارد والمجتمعات، ذلك مع محاولة الالتزام بالمستوى الأوسط للحاجيات الكفائية ، والذي يمثل جوهر الوسط الإسلامي ، ويتيح معيار الوسط في مجال الإنفاق : التعرف علىالوسط الإنفاقي بالنسبة لمن لا تجب عليهم الزكاة ، ولمن يجب عليهم هذا الإنفاق الإلزامي ، بم يحقق كفايتهم في المحافظة على دينهم ونفوسهم وعقولهم ونسلهم ومالهم في حدود دخولهم الحلال ، وفقًا لنوعية السلع المتوافرة ومستويات الأسعار السائدة .

الفهرس العام
للسنة الثالثة والعشرين من المسلم المعاصر
الأعداد ٩٣ ، ٩٤ ، ٩٥، ٩٦

أولاً : فهرس العناوين

٧ ـ حتى يكون«المسلم المعاصر» مسلمًا معاصرًا
أ. هبة رءوف
العدد :٩٣ /٩٤ شهادات ومقترحات ونقد
ص . ص : ٥٧ ـ ٦٠

٨ ـ حركة الفكر الإسلامي خلال القرن العشرين
مجموعة من العلماء والمفكرين
العدد : ٩٣ / ٩٤ رؤى وحوارات
ص. ص : ١٢١ ـ ٢٥٨

٩ ـ حركة الفكر الإسلامي خلال القرن العشرين
مجموعة من العلماء والمفكرين
العدد : ٩٥ رؤى وحوارات
ص . ص : ٩٧ ـ ١٥٩

١٠ ـ حركة الفكر الإسلامي خلال القرن العشرين
مجموعة من العلماء والمفكرين
العدد : ٩٦ رؤى وحوارات
ص . ص : ١٢٧ – ١٩٠

١١ ـ رؤية للموسيقي من منطلق حضاري إسلامي
أ. عصام الدين الزفتاوي
العدد : ٩٥ حوار
ص .ص : ٨٧ ـ ٩٦

١٢ـ رأي من الداخل في مسيرة المسلم المعاصر
د. عبد الحليم عويس
العدد :٩٣ /٩٤ شهادات ومقترحات ونقد
ص . ص : ٤٣ ـ ٤٨

١٣ ـ صورة الحالة الإسلامية على مشارف ألفية جديدة
د. أحمد كمال أبو المجد
العدد : ٩٦ كلمة التحرير
ص. ص: ٥ – ٣٠

١٤ـ قصة المجلة
د. جمال الدين عطية
العدد :٩٣ /٩٤ شهادات ومقترحات ونقد
ص . ص : ٢٧ ـ ٣٥

١٥ـ كلمة التحرير للعدد الافتتاحي
د. جمال الدين عطية
العدد : ٩٣ / ٩٤ من الأرشيف

	ص . ص : ٧ ـ ١٣
١٦ـ مستخلصات أبحاث	أ . إبراهيم عبد الرحمن الأعداد : ٩٣، ٩٤ ، ٩٥ ، ٩٦ مستخلصات ص . ص : ٢٠٥ - ٢٢٦
١٧ـ المسلم المعاصر «محاولة في نقد الذات»	د. محمد كمال الدين إمام العدد:٩٣ / ٩٤ شهادات ومقترحات ونقد ص. ص : ٣٧ ـ ٤٢
١٨ ـ المسلمون ـ رؤية للمستقبل	د. أحمد كمال أبو المجد العدد : ٩٣ / ٩٤ رؤى وحوارات ص . ص : ٨٧ ـ ٩٤
١٩ ـ من جمال الدين الأفغاني إلى جمال الدين عطية «العروة الوثقي» تستفيق في «المسلم المعاصر»	أ ـ عبد الجبار الرفاعي العدد:٩٣ / ٩٤ شهادات ومقترحات ونقد ص . ص : ٤٩ ـ ٥٥
٢٠ـ المعهد العالمي للفكر الإسلامي	د. هانئ محيي الدين عطية العدد :٩٥ خدمات المعلومات ص. ص :٢٢١ ـ ٢٣١
٢١ ـ من معالم الاقتصاد الإسلامي	د. السيد عمر العدد : ٩٥ أبحاث ص. ص : ١٩ ـ ٤٠
٢٢ـ الموسيقى العربية (رؤية فلسفية)	د. بركات محمد مراد العدد : ٩٥ أبحاث ص. ص :٤١ ـ ٨٦
٢٣ ـ المؤسسة الإسلامية	د . هانئ محيي الدين عطية العدد : ٩٦ خدمة معلومات

ثانيًا فهرس الكُتاب والمشاركين



أمتي في العالم

حولية قضايا العالم الإسلامي

١٤١٩-١٤٢٠ هـ.

١٩٩٩م.

يصدرها

مركز الحضارة للدراسات السياسية

• توزيع: دار النشر للجامعات •

الإدارة: ١٤ عمارات العبور صلاح سالم ت: ٢٦١٣١٦٠

المكتبة: ١٥ ش شريف ت: ٣٩٢٧١٢٧

القاهرة

١٤٢٠ هـ/ ٢٠٠٠ م.

قضايا اسلامية معاصرة

فكرية متخصصة تعنى بالهموم الثقافية للمسلم المعاصر

مقاصد الشريعة
(٢ ـ ٣)

طارق البشري
محمد رضا حكيمي
احمد الريسوني
توفيق الشاوي
محمد مهدي شمس الدين
جمال الدين عطية
طه جابر العلواني
محمد عمارة
عبدالهادي الفضلي
سرمد الطائي
يحيى محمد
مهدي مهريزي

المراسلات:
قم: ص. ب ٣٣٤٧ ـ ٣٧١٨٥ هاتف: ٧٣٢٣٧٨ ـ ٢٥١ ـ ٩٨
بيروت: ص. ب ٨٥ ـ ٢٥ هاتف: ٨١٣٤٣٨ ـ ٣ ـ ٩٦١

العددان التاسع والعاشر
١٤٢١ ـ ٢٠٠٠





AL-MUSLIM AL - MUASSIR

THE CONTEMPORARY MUSLIM



In This Issue




Vol.(24) No. (96)

Al Moharram - Safar - Rabi 1 1421.

April -May - June 2000.